alianza editorial

francis oakley
los siglos decisivos
la experiencia medieval

Open Access

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos, en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente, y se haga con fines académicos, y no comerciales.

Editorial : Alianza Editorial S. A.
Fecha de publicación : 1995
ISBN-10 : 8420618136
ISBN-13 : 978-8420618135
Licencia : Creative Commons

Prefacio a la edición revisada

Este libro es un intento de interpretación. Como tal, es al mismo tiempo menos y más que un libro de texto. Menos, porque carece de la austeridad de la generalización y la amplitud apropiada a este género; más, porque trata de investigar más abiertamente esos temas fundamentales de perspectiva histórica que los historiadores, apelando inconscientemente al acervo común de supuestos propios de su época, a veces consiguen ignorar. Si he de creer a quienes han hecho recensiones del libro, éste puede atraer tanto al lego como al estudiante o al medievalista profesional. Ciertamente, al escribirlo, aunque tuve en cuenta las necesidades de los estudiantes, también traté de no olvidar al lector común que siente apetito por los temas históricos, pero, como es comprensible, por muchos otros además. Por ello, aunque traté de transmitir buena parte de la información corriente requerida sobre el período medieval, también traté de aguzar ese apetito disminuyendo el alimento tradicional, para estimular y hasta para provocar.

Quiero dejar constancia de mi deuda con el presidente y los administradores del Williams College por una Subvención del Fondo de la Clase de 1900 para sufragar los costes de preparación del manuscrito para la imprenta. Quiero también agradecer a mi esposa, Claire-Ann, y a mis colegas del Williams, Dudley Bahlman, Peter Berek y Gordon Winston, quienes tuvieron la amabilidad de leer algunas de las páginas siguientes y otorgarme el beneficio de su crítica y consejo. Dedico el libro a mi madre, el primero y el mejor de mis maestros.

Williamstown, Massachusetts
Marzo de 1979

F. O.

Introducción

De la Edad Media, los hombres y mujeres medievales no sabían nada. Cuando por acaso concebían su tiempo como una época intermedia, habitualmente la consideraban coincidente con la totalidad de la historia humana, un tiempo que se extendía entre la Creación y el Juicio Final, entre ese primer momento de inexplicable generosidad divina en el que todo comenzó y ese otro pavoroso momento de intervención divina en el que, se les decía, todo estaba destinado a terminar. Pero de la idea, tan familiar para nosotros, de una Edad Media que se extendía desde la decadencia de Roma hasta la aparición de los movimientos llamados el Renacimiento y la Reforma, sus mentes no sabían nada, como es comprensible; pues no captaban su discontinuidad con el pasado clásico ni las inminentes discontinuidades del futuro. Fueron los humanistas del Renacimiento italiano los primeros en caracterizar su propia época como una era de glorioso resurgimiento de las artes y las letras, y los primeros que establecieron una distinción clara entre la era de la Antigüedad clásica romana y esos

posteriores siglos «medievales» que para Edward Gibbon contemplaron el triunfo de «la barbarie y la religión».

La idea misma, pues, de una Edad Media interpuesta entre el mundo de la Antigüedad clásica y el alba del mundo moderno fue, a fin de cuentas, un producto del humanismo. Lo que perdió en simplicidad lo ganó en firmeza durante la era de la Reforma, pues adquirió vigor adicional de la descripción protestante de los mil años que precedieron al advenimiento de Martín Lutero como una época de bajeza moral, superstición religiosa e ilimitada credulidad. Aún más claramente que sus predecesores humanistas, los reformistas consideraron su propia época como un tiempo de resurgimiento y restauración, aunque ahora no se trataba solamente de una restauración de las artes, del saber y de las «buenas letras», sino también de la fe cristiana en su pureza original. A este cuadro del curso de la historia europea, el siglo XVII le agregó sus propias pinceladas. En 1701, Cotton Mather, el teólogo puritano norteamericano, comentó que

> hace doscientos años reinaba una increíble oscuridad en las partes occidentales de Europa: el saber estaba totalmente sumido en la barbarie. Pero cuando los turcos se lanzaron sobre las iglesias griegas arrollando todo a su paso, muchísimos sabios griegos, con sus manuscritos y documentos, huyeron a Italia y otras partes de Europa. Esto ocasionó allí el resurgimiento de las letras, que preparó al mundo también para la Reforma de la Religión y para los avances de las ciencias realizados desde entonces [1].

Estas palabras merecen cuidadosa atención. Si bien la idea de una Edad Media estaba ya presente en el pensamiento histórico humanista y protestante, sólo fue en el siglo XVII cuando los historiadores empezaron,

---

[1] Cotton Mather, *American Tears upon the Ruines of the Greek Churches* (Boston, 1701), pp. 42 ss.; citado en Wallace K. Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought: Five Centuries of Interpretation* (Cambridge, Mass., 1948), p. 55.

como Mather, a contemplar retrospectivamente el comienzo de la era moderna como un hecho perteneciente ya al pasado. Sólo bien avanzado el siglo XVII, pues, se hizo corriente la división o periodización formal de la historia europea en antigua, medieval y moderna. Además, cuando los historiadores establecieron esta división, también tomaron en cuenta la reorganización política de Europa, el crecimiento del comercio, y los descubrimientos geográficos, técnicos y científicos, aunque siempre prevaleció en su mente el Renacimiento cultural y la Reforma religiosa. En efecto, como Mather, empezaron a suponer que en todos los campos de las actividades humanas un gran abismo los separaba de esa edad intermedia que, pensaban ellos, había terminado a principios del siglo XVI. Por ello, en 1675, cuando el pedagogo alemán Christoph Keller empezó a publicar una serie de libros de texto, de mucho éxito, sobre historia general, los organizó sobre la base de una división de la historia europea en un período antiguo y otro moderno, separados por una Edad Media. Con la amplia difusión de esos textos, puede decirse que la nueva periodización se impuso firmemente.

De la Edad Media, pues, los hombres y mujeres medievales realmente no sabían nada. Cuando pensaban en la cuestión, preferían dividir su historia de acuerdo con motivos de proveniencia bíblica: en seis edades modeladas según los seis días de la Creación o, inspirándose en el Libro de Daniel, en cuatro monarquías mundiales (Dan., 2,36-40). Identificaban a la última de estas monarquías con el Imperio Romano, y pensaban que en éste la dominación había pasado de los romanos a los francos, de los que se consideraban herederos directos y que, creían, perduraría, aunque fuese en forma debilitada, hasta el día de la cólera, ese terrible día en que el comienzo del reinado del Anticristo anunciaría la inminente disolución del Universo.

Se trata de una idea extraña, al menos para nosotros, hombres del siglo XX, acostumbrados como estamos a dividir nuestras historias de manera menos cósmica y

a fechar el fin del Imperio Romano, con confiada precisión, en el año 476. En este año, Odoacro, jefe de una confederación bárbara invasora, depuso al joven que ha pasado a la historia como el último de los emperadores romanos y quien, por una suerte de providencial simetría improbable e irónica al mismo tiempo, llevaba el nombre de Rómulo Augústulo. Pero en modo alguno era una idea tan extraña para un hombre como el poeta Dante, quien todavía en el siglo XIV hizo de ella el fundamento mismo de su tratado sobre la monarquía [2]; podemos predecir que tampoco será tan extraña para nuestros sucesores, los historiadores del futuro distante, quienes desde su más amplia perspectiva quizás estarán mejor equipados que nosotros para apreciar la extensión y la significación que la sombra de la Roma imperial arroja sobre esos siglos posteriores que estamos acostumbrados a llamar medievales. Después de todo, sólo en 1453, con la toma de Bizancio (Constantinopla) por los turcos, llegó a su fin el Imperio Bizantino, es decir, el Imperio Romano de Oriente. Todavía en el siglo XII, los aristócratas bizantinos —con un espíritu de superioridad social digno de ser conmemorado por las Hijas de la Revolución Americana— solían jactarse de que sus antepasados se remontaban a la época de Constantino y los primeros fundadores romanos; y hasta el final, los ciudadanos de Constantinopla se llamaron esforzadamente a sí mismos «romanos» *(Romaioi)*. Aun en Occidente, donde las discontinuidades con el pasado clásico eran mucho

---

[2] También, al referirse al emperador electo alemán Enrique VII, que por entonces marchaba a Italia, como «Rey de los romanos por la Divina Providencia, y siempre Augusto», afirmaba «que el glorioso dominio de los romanos no está limitado por las fronteras de Italia ni por la línea costera de la Europa tricorne. Pues aunque se ha visto obligado por la violencia a estrechar los lindes de su gobierno, se extiende por irrevocable derecho hasta donde llegan las olas de Anfitrita, y no se deja limitar por las inefectivas aguas del Océano» (Paget Toynbee, ed. y trad., *Dantis Alagherii Epistolae*, 2.ª ed., Oxford, 1966, ep. 7, pp. 100 y 102).

más evidentes, sólo en 1806 se abolió el título de Sacro Emperador Romano, y aun ese acto fue obra de otro emperador, Napoleón Bonaparte, aspirante con mayores credenciales a las grandezas de la autoridad universal. Tampoco debemos olvidar que el obispo de Roma sigue titulándose hasta el día de hoy «supremo pontífice» (*pontifex maximus*), esto es, que retiene, en su condición de papa o cabeza de la Iglesia Católica Romana, el título de uno de los antiguos cargos republicanos sobre los que César Augusto, hace dos mil años, basó su posición imperial. Tampoco debemos subestimar la medida en que el papado, al menos en los siglos que precedieron a la Reforma, pudo dar credibilidad a la afirmación de que reconstituyó y prolongó, en su versión político-religiosa atenuada, el imperio universal que Roma tuvo la gloria de crear. En un pasaje famoso y muy citado, el filósofo del siglo XVII Thomas Hobbes describió al papado como «nada más que el *fantasma* del difunto *Imperio Romano*, sobre cuya tumba se sienta, coronado» [3]; y debemos insistir ahora en que esa observación no era menos exacta en su percepción fundamental por muy burlona que fuese en su intención consciente.

Todo esto indicaría claramente que las afirmaciones medievales sobre la continuidad de su época con la de la antigüedad romana no eran tan ridículas como suponían antaño los humanistas del Renacimiento ni tan fantasiosas como habitualmente las consideramos. Si no puede decirse lo mismo de todo el proceso medieval de periodización de la historia en seis edades o cuatro monarquías, esos esquemas de inspiración teológica tienen al menos un rasgo positivo que puede redimirlos en gran medida a los ojos del siglo XX, a saber, su universalidad; pues no pretendían ser divisiones válidas solamente para la historia de un solo país o civilización, sino para la historia de la humanidad en su conjunto.

---

[3] Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Michael Oakeshott (Oxford, 1946), pt. 4, cap. 47, p. 457.

Ciertamente, no puede decirse esto de la periodización familiar que nos han legado los humanistas y reformistas. Es verdad, desde luego, que los historiadores aún pueden imponer esta periodización específicamente occidental a la historia de otras civilizaciones y hablar, por ejemplo, de la India «antigua» o de la China «medieval». Pero ya en 1869 el escritor ruso Nikolai Danilevsky atacó esa práctica por considerarla intelectualmente indefendible, y en 1917 Oswald Spengler se burló de ella llamándola «el *sistema tolemaico* de la historia», porque en ella «se hace que las grandes culturas describan órbitas alrededor de *nosotros* como presunto centro de todos los sucesores del mundo», así como la vieja astronomía tolemaica hacía girar el Sol, los planetas y las estrellas alrededor de la Tierra como presunto punto fijo del mundo en revolución [4]. Spengler expresaba sentimientos que en modo alguno eran ajenos a otros historiadores de su tiempo, hombres de temperamento menos especulativo pero que, en un mundo en rápida unificación, ya no se sentían cómodos con un enfoque de la historia del mundo que instintivamente moldeaba las historias de otras civilizaciones muy diferentes para adaptarlas a los contornos de una historia occidental cuya tranquilizante familiaridad no disminuía en nada su esencial provincialismo.

Por ende, si conservamos la periodización convencional y hablamos, como hacemos en este libro, de «la Edad Media», las anteriores observaciones sugieren que debemos hacerlo conscientemente, con muchas miradas retrospectivas y teniendo muy presente varias reservas importantes. En primer lugar, los períodos en los que dividimos el curso de la historia no tienen raíces inconmovibles en la verdadera naturaleza de las cosas; por el contrario, son creaciones de los historiadores, y, como

---

[4] «Russia i Evropa», en *Zaria*, núm. 2 (1869), pp. 81 ss.; citado en Pitirim A. Sorokin, *Modern Historical and Social Philosophies* (Nueva York, 1963), p. 55. Oswald Spengler, *The Decline of the West*, trad. de Charles F. Atkinson, 2 vols. (Nueva York, 1962), I, 18.

tales, sujetas a cambio. En segundo lugar, la división tradicional en historia antigua, medieval y moderna refleja las preocupaciones y los prejuicios de los humanistas del Renacimiento y los reformistas protestantes. Si el peso de la tradición académica no fuese tan grande y tan difícil de desplazar, los historiadores modernos bien podrían haber optado por periodizar la historia de una manera muy diferente. Pero aun estando las cosas como están, aunque conserven las divisiones convencionales, su evaluación del período medieval es mucho más positiva que la de los inventores de esas divisiones, y ahora es raro que se use la voz «medieval» como término peyorativo. En tercer lugar, la división tradicional, a diferencia de los esquemas de inspiración teológica a los que reemplazó, fue concebida para la historia europea, no la historia mundial. Como resultado de esto, «la Edad Media», expresión usada para indicar un período de la historia que se extiende, según la definición convencional, desde el siglo IV hasta fines del XV, es usada apropiadamente para referirse a un período limitado a la historia europea solamente. Además, los mismos factores en el mundo moderno que han contribuido a poner de relieve esa limitación también sugieren la conveniencia de juzgar la significación de la experiencia medieval desde un ventajoso punto de vista que no sólo difiere del adoptado antaño por humanistas y reformistas por igual, sino también del adoptado por sus más comprensivos sucesores de los siglos XIX y XX. Y esta observación puede servir para exponer la perspectiva desde la cual ha sido escrito este libro, la convicción que ha determinado su centro de atención, la creencia que ha sugerido su tema unificador.

No hace mucho tiempo, los historiadores propendían a hablar de la historia de la «civilización» cuando lo que realmente querían significar era la historia de la «civilización *occidental*». Lo hacían inconscientemente, con la segura creencia de que en el escenario de la historia mundial Occidente tenía un destino manifiesto, que toda la marea de la historia impelía irreversiblemente en direc-

ción al Oeste, que las civilizaciones desaparecidas de la Antigüedad y las aparentemente moribundas culturas del mundo no occidental eran a lo sumo nobles fracasos, proyectos incompletos, intentos inadecuados que no habían logrado alcanzar el objetivo al que aspiraban, mientras que era el destino exclusivo de Occidente alcanzarlo. Los sucesos del pasado reciente ya no permiten el lujo de una perspectiva tan deformada. Si bien en los años transcurridos desde la Segunda Guerra Mundial se ha presenciado una constante aceleración, de escala mundial, en el proceso de occidentalización tecnológica, también se han presenciado otros cambios, aparentemente antitéticos, pero no por ello menos sorprendentes. Aunque los motivos del cambio se remontan mucho más atrás, sólo en estos años se ha visto el fin de los grandes imperios coloniales europeos, el surgimiento de los países del «Tercer Mundo» y el despertar y fortalecimiento de culturas y formas culturales no occidentales que muchos observadores occidentales, carentes en un todo de imaginación histórica, solían antaño juzgar como condenadas a la extinción. Mientras que en cierto plano, pues, vivimos en una época de creciente homogeneización cultural, también vivimos en un tiempo de pluralismo cultural en ascenso, una era sin precedentes en la que, por primera vez en la historia, el mundo se ha unificado y en la que culturas occidentales y no occidentales se hallan en un cotidiano y creciente contacto íntimo. Siendo esto así, se hace cada vez más difícil para nosotro, como occidentales, eludir el hecho de que nuestros más caros supuestos, creencias, costumbres, actitudes e instituciones no son sencillamente *naturales* y universales, como parecían ser en el pasado, sino que constituyen el producto de nuestra peculiar historia, aquí, en Occidente. Al mismo tiempo, a medida que el ritmo de la occidentalización se acelera, se hace igualmente difícil evitar el reconocimiento de que nuestra historia ha sido realmente peculiar, que en algún punto del pasado nuestra civilización siguió un camino que la condujo a un territorio desconocido para otras civilizaciones, que es

—en efecto— única, y además única precisamente en aquellas características que le han permitido dominar y moldear buena parte de la moderna historia mundial.

Max Weber, el gran precursor de la sociología histórica, fue muy claro sobre este punto. Sostenía que nuestros modos característicamente occidentales de vida y de pensamiento no son ninguna culminación natural o inevitable hacia la cual tiendan o hayan tendido todas las civilizaciones. Por el contrario, sólo representan una línea de desarrollo muy particular, una posibilidad entre varias radicalmente diferentes. «Producto de la moderna civilización europea, quien estudia cualquier problema de historia universal debe preguntarse a qué combinación de circunstancias debe atribuirse el hecho de que en la civilización occidental, y sólo en ella, los fenómenos culturales han parecido ubicarse (como nos place pensar) en una línea de desarrollo que tiene significación universal.» [5] Ninguna pregunta de este alcance es fácil de responder, pero es, creo, el tipo de pregunta que se nos plantea con creciente urgencia a medida que entramos en el último cuarto del siglo XX. También creo que en todo intento de responderla tiene necesariamente gran importancia el conocimiento de la historia de los siglos medievales, pues a fin de cuentas fueron los siglos decisivos que presenciaron la lenta formación de una nueva civilización específicamente *europea,* después del gran desastre que se abatió sobre la civilización clásica del mundo mediterráneo.

De tal consideración deriva el enfoque adoptado en este libro. La perspectiva desde la que ha sido escrito es la de la historia mundial; la convicción que ha determinado su centro de atención es la de la peculiaridad o singularidad cultural de Occidente; la creencia que sugiere su tema unificador es la de que fue durante el período medieval —en particular, desde el siglo XI en adelante— cuando se pusieron los cimientos sobre los que

---

[5] Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* trad. de Talcott Parsons (Nueva York, 1930), p. 13.

se erigió el edificio de la peculiaridad cultural de Occidente. Esta es también la creencia que ha determinado la orientación del libro, pues ha sugerido la conveniencia de adoptar un enfoque temático en vez de un enfoque narrativo o cronológico, y, cuando son muchas las cosas que reclaman su inclusión, ha servido como criterio de selección y énfasis. Por ello, después de un capítulo inicial en el que se esbozan las grandes líneas de la historia política y eclesiástica y se intenta fijar el necesario marco geográfico y cronológico, mi enfoque es temático y selectivo, no cronológico e inclusivo. Los capítulos siguientes se centran en los desarrollos fundamentales de la vida religiosa, económica, política, intelectual y emocional. En el epílogo, vuelvo brevemente y a modo de conclusión a la cuestión central concerniente a las raíces de la singularidad cultural de Occidente, cuestión que Weber no sólo tuvo el mérito de haber planteado, sino además de haberlo hecho con gran penetración y vigor.

Capítulo 1
Espacio y tiempo
El carácter de la historia medieval

El período conocido como la Edad Media fue moldeado por muchos factores igualmente complejos en sus orígenes y sus relaciones mutuas. Pero entre esos factores tiene cierta prioridad la influencia ejercida por dos grandes instituciones: el Imperio Romano y la Iglesia Cristiana. Ambas aspiraron a la universalidad; ambas, también, sufrieron espectaculares cambios en el curso del siglo IV. Comenzaremos, pues, con esas instituciones y ese momento.

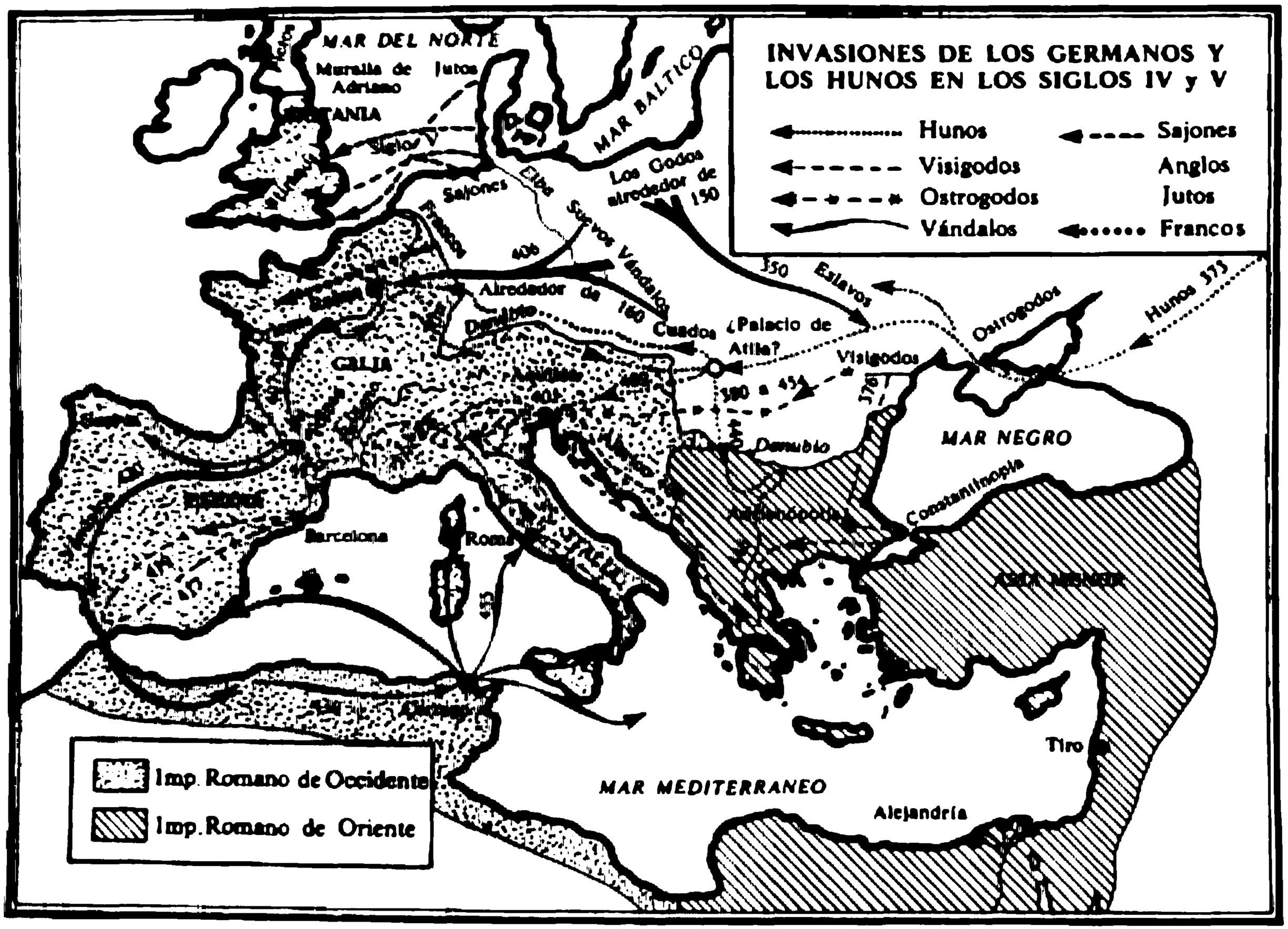
Durante los dos primeros siglos de la Era Cristiana, el mundo romano había alcanzado un grado notable de estabilidad y tranquilidad. Abarcaba la totalidad del mundo mediterráneo y más aún, y no sólo incluía dentro de sus fronteras el corazón del mundo helénico, sino también los más antiguos centros de civilización de Oriente Medio. Brindaba, además, una estructura política ordenada dentro de la cual podían transmitirse a todos los confines al menos los rudimentos de la civilización grecorromana, hasta a los centros de vida urbana de lo que hoy llamamos Inglaterra, el norte de Francia

y la región del Rin, que entonces sólo eran territorios externos a un imperio esencialmente mediterráneo. Poco estimulado por los contactos comerciales a larga distancia con China y la India, a lo largo de todas sus fronteras el Imperio sólo hallaba en Persia un poder rival y un modo de vida que podía considerar civilizado. Es comprensible, pues, que para sus habitantes fuera fácil pensar que el Imperio era universal, identificar la civilización grecorromana con la civilización misma y considerar su destino como eterno en algún sentido. La dramática ruptura del siglo III, aunque logró conmover esa creencia, no fue suficiente para destruirla. Durante ese siglo, el Imperio, ya asolado por pestes periódicas, fue puesto en peligro desde el interior por el caos de la guerra civil, amenazado desde el exterior por correrías bárbaras a través de las fronteras septentrionales y desafiado por un Imperio Persa fortalecido que ejercía presiones en el Sudestè. Inviolada desde el 330 a.C., la misma ciudad de Roma se vio momentáneamente amenazada por los invasores, y por primera vez desde el 67 a.C., cuando Pompeyo limpió de piratas el Mediterráneo oriental, la navegación en esas aguas se hizo insegura. No menos de veintiséis emperadores aparecieron y desaparecieron en el medio siglo transcurrido de 235 a 284, y sólo uno de ellos no murió de muerte violenta.

El Imperio sólo logró sobrevivir al precio de una transformación radical. Tanto la supervivencia como la transformación fueron resultado, principalmente, del empuje, la energía y la capacidad organizativa de dos grandes emperadores: Diocleciano (284-305) y Constantino (306-337). Tomaron como precedentes las medidas de emergencia adoptadas durante los años de caos y confusión, las sistematizaron y las erigieron en estructura permanente del gobierno imperial. El peculiar compromiso entre la monarquía y la oligarquía mediante el cual César Augusto, tres siglos antes, había logrado conservar muchas de las formas y algo de la substancia del antiguo republicanismo romano fue ahora eliminado. En su lugar se creó una monarquía absoluta, modelada según las

formas del despotismo comunes en el antiguo Medio Oriente, un Estado burocrático centralizado y gravoso que trató, en nombre de la supervivencia, de regimentar la vida social y económica de todos los ciudadanos en todas las provincias. En pro de la unidad imperial, la aureola de divinidad con que desde hacía mucho tiempo se había rodeado el cargo y la persona del emperador fue ahora cultivada más conscientemente. Del Imperio Persa, Diocleciano tomó la diadema, las vestiduras lujosas y el elaborado ceremonial cortesano del dios-rey oriental, y sus sucesores imperiales, aunque abandonaron su política de persecución de los cristianos, en modo alguno se mostraron dispuestos —aun después de abrazar el cristianismo— a abandonar los misterios del culto imperial o desmantelar su aparato.

El hecho de que pudieran abstenerse de hacerlo revela algo, por supuesto, sobre los cambios sufridos por el cristianismo en los años posteriores al 313, cuando finalmente fue tolerado. Diocleciano había considerado la característica negativa cristiana a participar en el culto público de «Roma y Augusto», no como el concomitante necesario de una fe radicalmente monoteísta, sino como una intolerable amenaza a la frágil unidad del Imperio. Por ello, trató de suprimir el peligro, aunque sin éxito. Pero mientras que la persecución fracasó, la política de tolerancia y favor de Constantino tuvo muy buenos resultados. Por la época de su muerte, en 337, el cristianismo estaba en vías de transformarse de una secta privada en una religión estatal, que reconocía en el emperador a su figura suprema sobre la Tierra y que hasta se mostraba cada vez más dispuesta a ponerse al servicio de la ideología imperial. Para disgusto, sin duda, de Constantino, cuya preocupación por la unidad imperial no era menos aguda que la de Diocleciano, el nuevo culto fue afectado por sus propias oscuras divisiones internas. La historia posterior demostró que esas divisiones doctrinales eran suficientemente difíciles de resolver como para plantear formidables obstáculos al mantenimiento o el restablecimiento de la unidad imperial;


INVASIONES DE LOS GERMANOS Y LOS HUNOS EN LOS SIGLOS IV y V
Hunos
Visigodos
Ostrogodos
Vándalos
Sajones
Anglos
Jutos
Francos
MAR DEL NORTE
Muralla de Adriano
Jutos
BRITANIA
Siglo V
MAR BALTICO
Los Godos alrededor de 150
Sajones
Elba
Suevos Vándalos
406
350
Eslavos
Alrededor de 160
Cuados
¿Palacio de Atila?
Visigodos
Ostrogodos
Hunos 375
GALIA
380 a 454
376
Danubio
MAR NEGRO
Constantinopla
Barcelona
Roma
455
Tiro
MAR MEDITERRANEO
Alejandría
Imp. Romano de Occidente
Imp. Romano de Oriente

pero este mismo hecho pone de relieve el grado en que los destinos de la Iglesia y del Imperio se habían entrelazado, sobre todo en los años posteriores al 392, cuando el emperador Teodosio el Grande finalmente proscribió toda forma de culto pagano en el Imperio.

Pero Teodosio fue el último emperador que estuvo en condiciones de adoptar una medida tan ecuménica; es decir, fue el último emperador cuya dominación se extendió sobre todas las provincias del viejo imperio. Después de su muerte, la costumbre instituida por Diocleciano de dividir las pesadas responsabilidades del gobierno entre dos o más colegas imperiales dejó de ser intermitente. Sus dos hijos dividieron el Imperio Romano en dos partes, Oriente y Occidente, que fueron en gran medida independientes una de otra y cuyas historias divergieron cada vez más. La unidad imperial sobrevivió durante largo tiempo sólo como ficción aparente. A fines del siglo v, pues, aunque su legado era visible en todas partes, la estructura política que conocemos como el Imperio Romano de Occidente dejó de existir, y sus provincias fueron dominadas por varios grupos de invasores germánicos —ostrogodos, visigodos, vándalos, burgundios, suevos, anglosajones, francos, etc.— que habían logrado romper sus fronteras. Pero en el Este, el imperio centrado en Constantinopla —la «Nueva Roma» que Constantino había erigido en el emplazamiento de la antigua colonia griega de Bizancio— sobrevivió y siguió floreciendo. La vieja Roma, pues, tuvo más de un heredero, y debemos tener claramente presente este hecho cuando hablemos del legado de Roma.

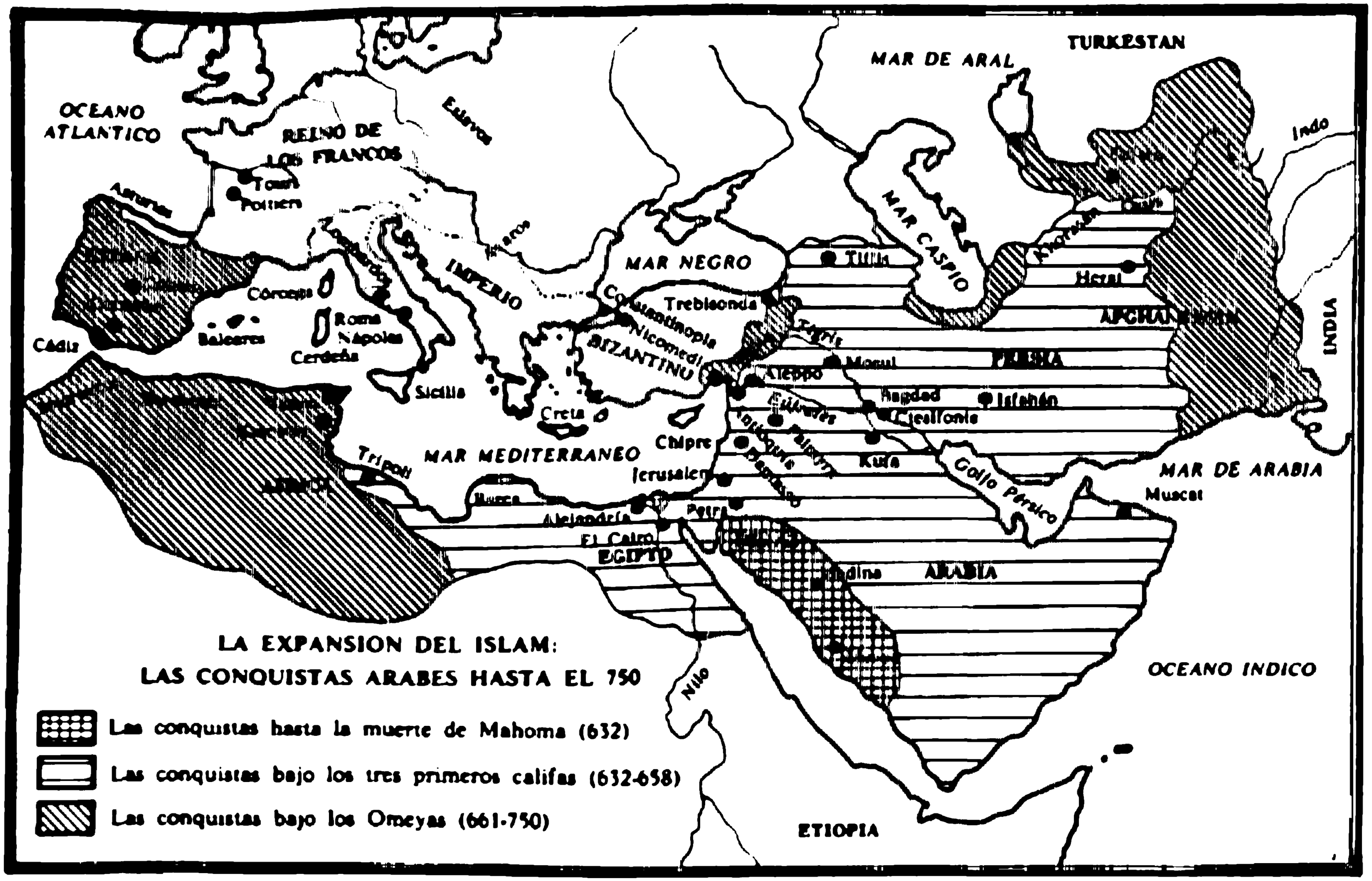
Los herederos de Roma: Bizancio, el Islam y Europa Occidental

En 476, cuando Odoacro, el general germano que estaba al mando de las tropas bárbaras en Italia, depuso al último de los emperadores romanos de Occidente, mantuvo las apariencias haciendo que un moribundo Se-

nado Romano informase al emperador Zenón de Constantinopla que en adelante bastaría un solo emperador y que no era necesario un segundo emperador para Occidente. Provisto, en retribución, del título imperial de «patricio», fue en cierto sentido en calidad de representante del emperador oriental como Odoacro gobernó a los habitantes romanos de Italia. Lo mismo es válido para su sucesor, el ostrogodo Teodorico (493-526), quien al menos en teoría reconocía la soberanía suprema del emperador, cuando puso su imagen en las monedas y se dispuso a mantener el sistema romano de administración en Italia y a conservar la trama de la civilización romana.

Pero un cambio de la política imperial en Constantinopla llevó a una afirmación más directa de la autoridad imperial en Occidente. Declarando abrigar «buenas esperanzas» de que Dios le permitiría reconquistar las tierras que antaño habían pertenecido a los romanos pero se habían perdido por «negligencia» y apelando a todos los recursos de las provincias aún sometidas a él, el emperador oriental Justiniano I (527-565) se dispuso en 533 a imponer la dominación romana directa sobre los pueblos germánicos asentados en África del Norte, España, Francia e Italia. Siguieron más de veinte años de guerras. Su resultado inmediato fue el restablecimiento de la dominación romana en África del Norte, las islas del Mediterráneo occidental, algunas tierras del sudeste de España y, por breve tiempo, la totalidad de la Península Itálica.

Pero sus resultados a largo plazo fueron muy diferentes. Devastada por la prolongada guerra de reconquista y abrumada de nuevo por los pesados impuestos imperiales, Italia fue presa fácil, poco después de la muerte de Justiniano, de otro asalto bárbaro, esta vez lanzado por los lombardos, pueblo germánico que logró conquistar el norte de Italia y buena parte del territorio situado más al sur. La fragmentación resultante de la autoridad política resultó ser duradera. Sólo a fines del siglo XIX la totalidad de la Península Itálica quedó uni-


OCEANO ATLANTICO
REINO DE LOS FRANCOS
Tours
Poitiers
Asturias
Cádiz
Baleares
Córcega
Roma
Nápoles
Cerdeña
Sicilia
Eslavos
IMPERIO
MAR NEGRO
Constantinopla
Nicomedia
BIZANTINO
Trebisonda
Creta
Chipre
MAR MEDITERRANEO
Tripoli
Jerusalen
Alejandría
El Cairo
EGIPTO
Petra
Tiflis
MAR CASPIO
MAR DE ARAL
TURKESTAN
Indo
Herat
INDIA
Mosul
Aleppo
Bagdad
Isfahán
Ctesifonte
Kufa
Golfo Pérsico
MAR DE ARABIA
Muscat
ARABIA
OCEANO INDICO
Nilo
ETIOPIA
LA EXPANSION DEL ISLAM:
LAS CONQUISTAS ARABES HASTA EL 750
Las conquistas hasta la muerte de Mahoma (632)
Las conquistas bajo los tres primeros califas (632-658)
Las conquistas bajo los Omeyas (661-750)

da nuevamente bajo un solo gobierno. Es cierto que, pese a la ferocidad y la persistencia del ataque lombardo, las fuerzas bizantinas conservaron la soberanía sobre la parte más meridional de la península y unos pocos territorios dispersos más al norte, en particular, Nápoles, Génova, Ravena, Roma y una franja de tierra que unía a las dos últimas. Pero, no obstante la presencia del exarca imperial en Ravena y las persistentes esperanzas de reconquista, con el tiempo la dominación bizantina sólo llegó a ser real en el sur, y Roma, expuesta como estaba a la amenaza del ataque lombardo, tuvo que ser abandonada cada vez más a sus propios recursos.

El hecho de que ocurriera esto es explicable en gran medida por el precio que Justiniano tuvo que pagar en el Este por su deseo de reconquistar el Occidente. Su ilimitada asignación de hombres y recursos a la consecución de su política occidental hizo que, pese a repetidas campañas y una incesante actividad diplomática, no pudiese hacer más que mantener una actitud defensiva en los lugares de peligro que habían surgido en otras partes del Imperio. Dejó a sus sucesores la tarea de hacer frente a la amenaza persa en el Este y a la persistente amenaza de los bárbaros contra las provincias balcánicas y contra la misma Constantinopla. Esta última amenaza fue obra de los eslavos y los ávaros (pueblo de origen turco), que se infiltraron en las provincias balcánicas en tal cantidad que ni siquiera Heraclio (610-641), uno de los más grandes emperadores bizantinos, pudo establecer una dominación permanente sobre esa región. Sin embargo, después de una devastadora invasión persa, Heraclio logró llevar un espectacular contraataque en el sudeste, derrotando y dando muerte al rey persa y destruyendo para siempre las ambiciones imperialistas de los persas.

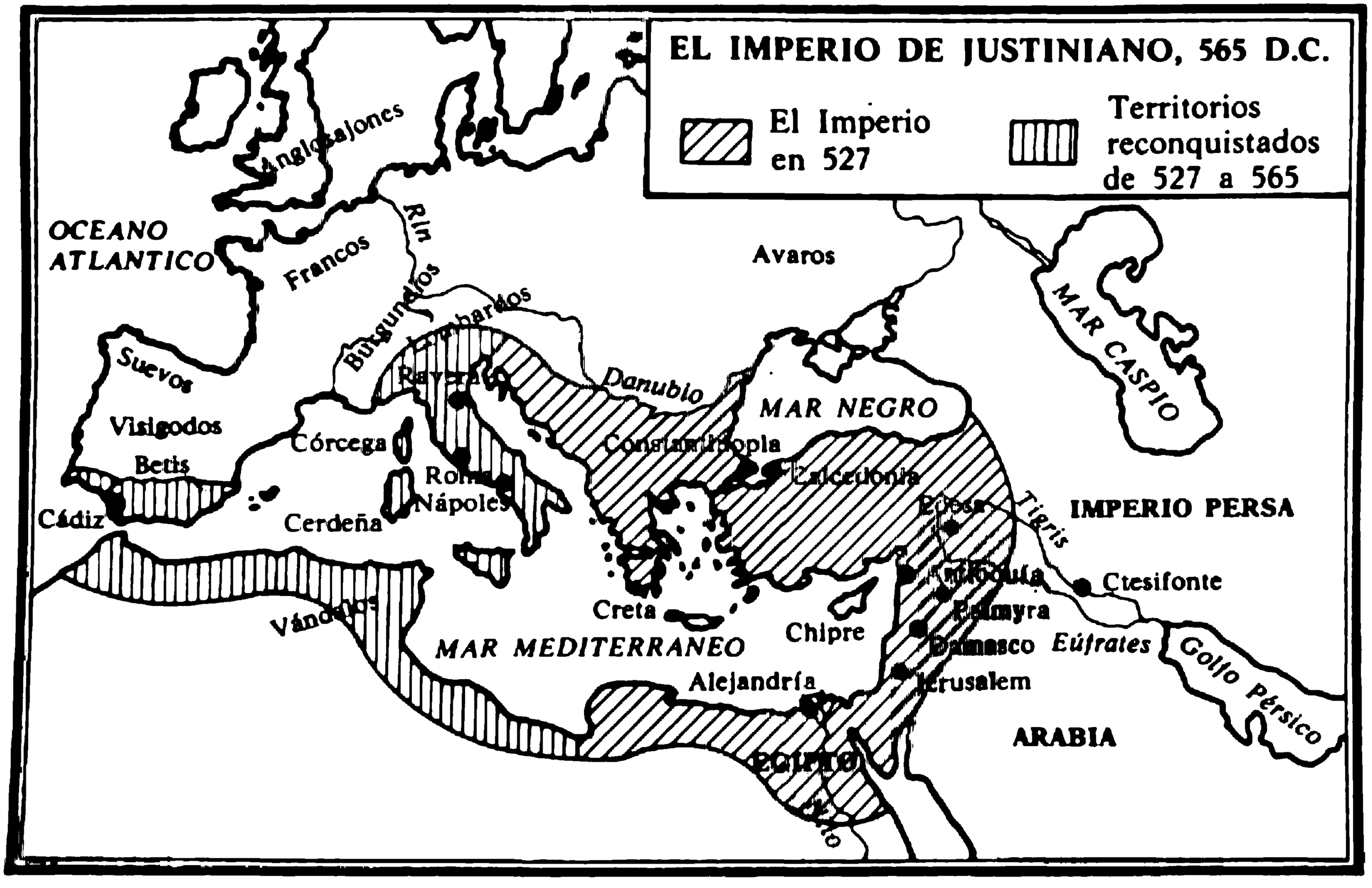
Quizá la gran victoria de Heraclio no escapó a la atención del líder religioso carismático que por esa misma época estaba unificando las tribus fieramente independientes de la Península Arábiga alrededor de su persona y de su credo del *islam*, esto es, la sumisión a la

voluntad de Dios. La creencia de sus seguidores y de los incontables millones de personas que desde entonces han abrazado el islam era que hay un solo Dios, Alá, y que Mahoma (c. 570-632) era su profeta. El Corán, el libro sagrado en el que están reunidas las revelaciones de Mahoma, declara que «los romanos han sido victoriosos en la parte más cercana de la tierra, pero después de esta victoria serán derrotados, dentro de unos años» [1]. Curiosamente, sólo unos pocos años más tarde bizantinos y persas por igual serían arrollados por los seguidores de Mahoma, los ejércitos árabes victoriosos que salieron del desierto y se apoderaron de ricas tierras en Irak, Siria y Palestina. Estas provincias cayeron fácilmente a causa del difundido descontento reinante por la política religiosa de los gobernantes persas y bizantinos. Lo mismo ocurría en Egipto, que pronto siguió el camino de las otras posesiones bizantinas en el Oriente Medio. En el lapso de un siglo, los ejércitos árabes —o ejércitos bajo liderato árabe— se expandieron desde Egipto, a través del norte de África, hasta la Península Hispánica, destruyendo la dominación bizantina en la primera y eliminando al poder visigótico en la segunda. Al mismo tiempo, los árabes conquistaron el antiguo núcleo del Imperio Persa y estaban comenzando a avanzar aún más allá en Asia.

En la segunda década del siglo VIII, los ejércitos musulmanes en Occidente estaban empezando a ejercer presión sobre la región meridional de lo que ahora llamamos Francia; en Oriente se desplazaban sobre el subcontinente Índico y en Asia Menor preparaban un gran ataque contra la misma Constantinopla. Esta última empresa fracasó, y por el siglo X el Imperio Romano de Oriente iba a experimentar un nuevo auge de su poder. Con todo, había surgido, evidentemente, una nueva gran potencia, un imperio árabe, que en los territorios que absorbió recibió una herencia grecorromana y persa a la

---

[1] *The Qur'an*, 30: 1-2; trad. en 2 vols. de Richard Bell (Edimburgo, 1939), 2:393.


EL IMPERIO DE JUSTINIANO, 565 D.C.
El Imperio en 527
Territorios reconquistados de 527 a 565
OCEANO ATLANTICO
Anglosajones
Francos
Río
Burgundios
Lombardos
Suevos
Visigodos
Betis
Cádiz
Córcega
Cerdeña
Roma
Nápoles
Ravena
Danubio
Vándalos
Creta
MAR MEDITERRANEO
Avaros
MAR NEGRO
Constantinopla
Calcedonia
Chipre
Alejandría
EGIPTO
Nilo
MAR CASPIO
IMPERIO PERSA
Edesa
Tigris
Nisibis
Ctesifonte
Palmyra
Damasco
Eúfrates
Jerusalem
Golfo Pérsico
ARABIA

vez, y que en los siglos siguientes iba a dar origen a la civilización que llamamos islámica. Durante la mayor parte de la Edad Media, pues, hubo no menos de tres pretendientes a la herencia romana. En ese lapso, aunque se salvaron de los repetidos ataques bárbaros que devastaron a Europa occidental, el Imperio Romano de Oriente y el Imperio Islámico sufrieron sus propias vicisitudes. Después de una magnífica recuperación, Bizancio se sumió una vez más en el estancamiento a fines del siglo XI y en el XII, cayó bajo la dominación de los cruzados francos durante parte del XIII y, después de recobrar una precaria independencia, sucumbió finalmente ante los turcos otomanos en 1453. El Imperio Islámico, por su parte, pasó primero por la discordia política y religiosa, luego cayó presa, en la periferia, de los ataques de los cruzados occidentales, y, en su núcleo central, de sucesivas oleadas de invasores turcos y mongoles, pueblos que, si bien pronto abrazaron el islam y se convirtieron en sus militantes, mostraron mucha menos afinidad con la compleja y cosmopolita civilización que había florecido en el mundo de habla árabe y había conservado buena parte de las realizaciones culturales persas y grecorromanas.

Pese a estas vicisitudes, el Imperio Bizantino y el Islámico lograron durante muchos siglos preservar y desarrollar el tipo de civilización superior que había florecido en el antiguo mundo mediterráneo y se había difundido hasta su periferia. Al menos en la temprana Edad Media, pues, Bizancio y el Islam, y no la Europa occidental, merecen ser considerados como los verdaderos herederos de Roma. A causa de esto, a veces los historiadores han deplorado el «chauvinismo» europeo occidental que ha llevado a generaciones enteras de sabios a dedicar su atención exclusivamente a las oscuras planicies de Francia, Alemania e Inglaterra, donde ejércitos ignorantes de nobles y reyes semibárbaros chocaban unos con otros en lo que, desde un punto de vista antiguo, bizantino o islámico, era la más negra de las noches culturales. Pero, sin aprobar el instinto que indu-

jo a estos sabios a adoptar un enfoque tan provincial de los tempranos siglos medievales, retrospectivamente es posible emitir el veredicto de que quienes adoptaron tal enfoque hicieron lo correcto, aunque no necesariamente por las razones correctas.

Sin negar la herencia clásica de Bizancio o el Islam, sin cuestionar la importancia de sus logros culturales y sin minimizar su legado al mundo moderno —la primera para Rusia, especialmente, y la segunda para una vasta región del Globo que se extiende desde Nigeria hasta Indonesia y desde Yugoslavia hasta el Chad—, es necesario insistir en que ninguno de ellos llegó a desempeñar el extraordinario papel en el escenario de la historia mundial que llegaría a desempeñar sólo Occidente. A diferencia de éste, ninguno de ellos llegó a remodelar el curso de la historia mundial en la medida que ha llevado a los historiadores a concentrar su atención una vez más en ese tema académico, el más tradicional de todos, que es la historia de Europa occidental. Cualesquiera otras que sean las enseñanzas de la historia de Bizancio y del Islam, indican, ciertamente, que debemos buscar las raíces de la singularidad cultural de Occidente, nó en su herencia clásica solamente o en el resurgimiento de esa herencia en el Renacimiento, sino en lo que ocurrió realmente en la misma Europa durante la Edad Media y hasta durante la confusión de esa fase primitiva a la que en el siglo XIV Petrarca asignó las connotaciones negativas resumidas en la burlona denominación de «las Edades Oscuras». Es a Europa misma, y principalmente a Europa occidental, a la que está dedicado el resto de este capítulo. Por razones de conveniencia, dividiremos el curso de la historia medieval en tres subperíodos.

La primera Europa y sus límites: Del siglo V al X

El problema inmediato con que se encuentra el presunto historiador de la Europa del siglo V es que Euro-

pa aún no existía; es decir, sólo existía como expresión geográfica para indicar la prolongación noroccidental del Continente Eurasiático. No debe olvidarse que el Imperio Romano fue una potencia mediterránea más que europea. Inglaterra, la región del Rin y hasta buena parte de Francia eran anexos periféricos del mundo mediterráneo romanizado. Irlanda, Escocia, Escandinavia, los Países Bajos, gran parte de lo que es hoy Alemania y la mayor parte de Europa oriental estaban fuera de sus límites. Por consiguiente, el surgimiento de Europa presuponía el fracaso de los intentos de conservar o reconstituir la unidad del Imperio como un todo o del Imperio Romano de Occidente; y este fracaso estuvo determinado durante este período temprano por tres oleadas sucesivas de invasiones bárbaras.

La primera de ellas tuvo su origen en Mongolia Exterior, en el curso del siglo IV, por una confederación de nómadas guerreros, quienes, alentando el desplazamiento de pueblos vecinos, provocaron a su vez el movimiento hacia el Oeste de otras tribus nómadas. Entre estas últimas, se contaba el pueblo que fue conocido en Europa como los hunos, que lograron subyugar o aterrorizar a los pueblos germánicos que ocupaban el territorio que se extendía desde las fronteras del Rin y el Danubio del Imperio hasta el sur de Rusia. La confederación de los hunos se disolvió a mediados del siglo V, pero no antes de haber provocado el movimiento sobre el Imperio, desde el 375, de toda una serie de pueblos germánicos. Aunque su objetivo inicial era ponerse a salvo de los temidos hunos detrás de las fronteras imperiales, con el tiempo borraron esas mismas fronteras y destruyeron la unidad del mundo mediterráneo.

Pero al hacer esto, no puede decirse que sustituyeran a alguna unidad que fuese específicamente «europea». Los pueblos eslavos gradualmente se desplazaron a las regiones de Europa oriental que habían dejado vacías los germanos; las tierras escandinavas del Norte y las célticas del lejano Oeste siguieron su propio curso, y un verdadero mosaico de Estados germánicos sucesores re-

emplazaron a las diversas diócesis en que se había dividido el Imperio Romano de Occidente. Los principales de estos Estados sucesores fueron el Reino Ostrogodo, formado por Italia y partes de lo que es actualmente Suiza y Austria; el Reino Visigodo en España y Portugal, y el Reino Franco, que abarcaba gran parte de Francia, la región del Rin y parte de los Países Bajos. Ninguna cultura común unía aún a estos reinos y pueblos dispares. Aunque Irlanda fue evangelizada ya en el siglo V, sólo en los cuatro siglos siguientes al VI llegaron a abrazar el cristianismo los anglosajones y los sajones, francos, frisios, turingios, escandinavos y eslavos continentales. Es verdad que la conversión, a principios del siglo VI, de Clodoveo, el rey franco, significó que al menos todos los *grandes* Estados germánicos sucesores de Roma se habían hecho formalmente cristianos; pero ni siquiera esto sirvió para unirlos ni para ganarles la lealtad de sus súbditos romanos. Sólo los francos habían adoptado la forma católica del cristianismo a la que adherían esos súbditos; los otros habían sido evangelizados por misioneros que eran adeptos del arrianismo, herejía concerniente a la doctrina trinitaria, y en verdad la heterodoxia de sus creencias ahondó el abismo que los separaba de sus súbditos romanos ortodoxos.

Además, aparte de la religión, ni siquiera su común origen germánico sirvió para unir plenamente a los invasores. Cualquiera que fuese su herencia compartida, no por ello era menor el grado en que, al entrar en el Imperio, habían adoptado los rudimentos de la cultura romana o eran impulsados por la admiración hacia los esplendores de las realizaciones romanas. Es comprensible, pues, que no hayan sido movidos por ningún género de ambición que pueda propiamente llamarse «europeo», que los más romanizados de ellos se preocupasen por la conservación de la civilización romana y que un hombre como el ostrogodo Teodorico, poseedor de los títulos imperiales de cónsul, senador y patricio, hasta haya jugueteado con la idea de restablecer el Imperio de

Occidente, aunque esta vez bajo el mando de un rey germánico.

Toda esperanza de que él o sus sucesores pudiesen tener éxito en tal intento fue destruida, claro está, por la tentativa de Justiniano de restaurar la unidad de todo el Imperio, tentativa que no alcanzó su propósito. Inglaterra, Francia y la mayor parte de la España visigótica estaban fuera de las fronteras del imperio reconquistado, y la segunda de las tres oleadas de invasiones bárbaras contribuyó mucho a frustrar aun el limitado éxito que tuvieron sus prolongadas campañas en Occidente. Esa segunda oleada se produjo poco después de la muerte de Justiniano y llevó a los ávaros a las provincias balcánicas, lo cual apartó la atención de los sucesores de aquél de las tribulaciones de la reconquista en Occidente para dirigirla al corazón del Imperio Oriental y a la seguridad de Constantinopla misma. Al mismo tiempo, llevó a los lombardos a Italia, destruyendo la unidad política de la península y transformando a la antigua capital romana en una ciudad fronteriza, en el punto terminal de las largas y tenues líneas de comunicación bizantinas, difícil de reforzar, pero muy expuesta al peligro de renovados ataques lombardos.

Cualesquiera que hayan sido sus otras consecuencias, esa segunda oleada de invasiones bárbaras determinó, sin duda, que toda futura reconstitución del Imperio Romano de Occidente necesariamente adoptase una forma muy diferente de la que tenía en los días de Justiniano. El arrianismo de los visigodos les enajenó las lealtades de la población romana sometida y quizá tuvo importancia en su pérdida, en beneficio de los francos, del dominio de Aquitania en el siglo VI; pero las ganancias que obtuvieron en el siglo siguiente con su conversión a la forma ortodoxa del catolicismo y su recuperación del territorio anteriormente perdido ante el ejército de reconquista de Justiniano resultaron ser momentáneas. A principios del siglo VIII, los ejércitos musulmanes barrieron España, derrotaron al rey visigodo, rechazaron a los príncipes cristianos sobrevivientes a las co-

linas de los Pirineos y efectuaron profundas incursiones en Francia. El Reino Visigótico dejó de existir, España pasó a la órbita del mundo islámico y el futuro liderazgo de Occidente quedó a disposición de los francos.

Ellos asumieron ese liderazgo y construyeron un imperio universal que no sólo abarcaba la mayor parte de la Europa cristiana, sino que también expandió las fronteras de la cristiandad hacia el Este, a Europa Central, y a territorios que nunca habían estado sujetos a Roma. En verdad, bajo el gran rey Carlomagno, el dominio franco se extendió sobre toda la Europa germánica, excepto Escandinavia e Inglaterra, así como sobre la mayor parte de lo que había sido la Europa romana, con excepción, nuevamente, de Inglaterra, la mitad meridional de la Península Itálica y los dos tercios de España; también ejerció cierto género de soberanía sobre las partes occidentales del mundo eslavo, en Europa Central. Aunque reina cierta confusión sobre el acontecimiento mismo y sobre las intenciones precisas de los participantes, hubo alguna justificación, pues, en la decisión del papa de coronar a Carlomagno emperador de los romanos en el 800 y en la posterior renuente decisión del emperador bizantino de concederle ese título, con lo cual admitía la reconstitución, al menos en el plano jurídico, del Imperio Romano de Occidente.

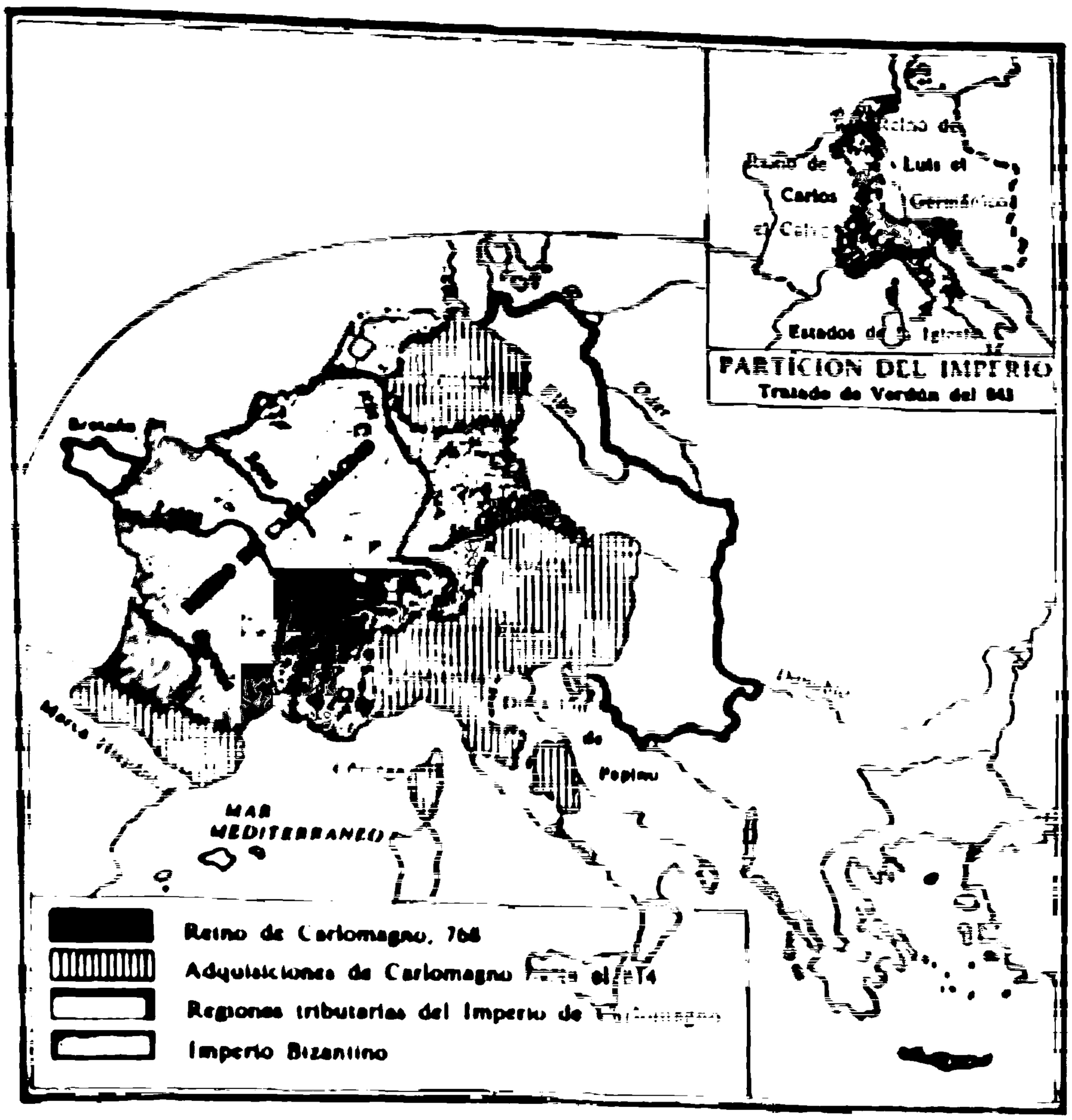
Al mismo Carlomagno, a diferencia de sus sucesores carolingios, parece haberle disgustado el título completo y prefirió llamarse sencillamente «emperador» o «rey de los francos y los lombardos». Esa reticencia pone de relieve el hecho de que cualquiera que fuese el grado de *Romanitas* que poseyese su imperio, ésta derivaba menos de los francos mismos que de su alianza con los papas u obispos de Roma y de la influencia determinante de la Iglesia. Cuando invadieron el Imperio Romano, los francos se habían contado entre los menos romanizados de los pueblos germánicos y entre los más hostiles al poder romano. Aunque, a diferencia de otros, adoptaron la forma católica del cristianismo, la alianza con el papado que dio origen a la posterior resurrección

del Imperio sólo se selló en el siglo VIII. En verdad, puede decirse que esta alianza no surgió hasta los siglos posteriores a 751, cuando el papa accedió al pedido de Pipino III, cabeza de la familia carolingia y gobernador *de facto* de los francos, de que fuese depuesto Childerico III —el merovingio que, aunque carente de poder, conservaba el título de rey— y le otorgase a él la corona franca. Esta alianza, pues, fue posterior a la evangelización de Alemania y la reorganización y reforma de la iglesia franca. La familia carolingia había dado apoyo a estas tareas, pero fueron completadas con éxito gracias a la energía y la conducción del monje inglés Bonifacio, quien había ido a Roma a pedir autorización para proseguir su labor misional.

Bonifacio había sido precedido y ayudado por otros monjes devotos de su tierra natal, y no fue accidental que los monjes ingleses desempeñasen un papel tan activo en la tarea de la evangelización y reforma en el Continente o que gozasen de la estrecha colaboración de la autoridad papal. Durante el peor período de confusión que hubo después de la caída del Imperio Romano, el cristianismo había echado firmes raíces en Irlanda. La organización de la Iglesia se centró en los monasterios y el liderato eclesiástico en manos monásticas. Desde Irlanda, los misioneros monásticos habían marchado a Inglaterra y trabajado para llevar el cristianismo a los paganos anglosajones. Pero en esta labor se les unieron otros misioneros cristianos de muy diferente procedencia: monjes enviados desde Italia en 596 por el papa Gregorio Magno (590-604). Además, a principios del siglo VIII, la misión romana había logrado imponer sus costumbres y formas de organización eclesiástica a toda la comunidad cristiana de Inglaterra; los irlandeses se habían retirado, pero no antes de que la confluencia de tradiciones —irlandesa, anglosajona y latina— hubiese propiciado el precoz florecimiento de una vigorosa cultura que se centró en la Inglaterra nororiental y se desbordó sobre la Europa Continental en un espectacular oleaje de proselitismo educativo y religioso.

Digno de notar en todo esto es, no sólo el vital auge de la vida educativa, cultural y religiosa, angloirlandesa que se produjo en las fronteras mismas del viejo mundo romano y más allá de ellas, sino también el estímulo concedido por el papado y la permanente y estrecha relación entre la autoridad papal y la empresa misional angloirlandesa en el Continente. Como obispos de la ciudad que no sólo había sido la vieja capital imperial, sino también, según se creía firmemente, la sede episcopal de San Pedro y el lugar del martirio de éste y de San Pablo, hacía tiempo que los papas pretendían poseer, como sucesores de Pedro, la primacía en la iglesia universal. En el curso de los siglos IV y V, una serie de enérgicos papas, sobre todo León I (440-461), hicieron todo lo posible por trasladar esa pretensión de las cuestiones doctrinales al ámbito mucho más vasto de la primacía en la autoridad jurisdiccional; pero el abismo entre la teoría y la práctica siguió siendo enorme. A fin de cuentas, en esos mismos siglos también se vio la transformación del cristianismo en religión estatal imperial, y los emperadores romanos, pese a periódicos desafíos papales, convocando concilios generales como habían hecho desde la época de Constantino, pudieron presentar la pretensión más fuerte de ser los jefes activos supremos del mundo cristiano, aun en cuestiones espirituales.

Esto fue cierto aun durante el pontificado de un papa tan activo y destacado como Gregorio Magno, y en una época en que la fragilidad del dominio bizantino sobre los territorios occidentales conquistados era ya evidente. Como principal funcionario estatal superviviente en Roma, Gregorio tuvo que hacerse cargo, en ausencia de un gobierno imperial efectivo, de las negociaciones con los lombardos y de la supervisión de la administración pública de la ciudad, apelando a los recursos de la Iglesia romana para reorganizar sus posesiones territoriales en toda Italia y Sicilia, en un desesperado intento de alimentar a los romanos, pagar a los soldados y librarse, mediante pagos, de los invasores. Pero la influencia imperial en Roma sobrevivió aun a las invasiones lombar-


PARTICION DEL IMPERIO
Tratado de Verdún del 843
MAR MEDITERRANEO
Reino de Carlomagno, 768
Adquisiciones de Carlomagno hasta el 814
Regiones tributarias del Imperio de Carlomagno
Imperio Bizantino

das y la interrupción de la protección imperial. Como correspondía a un ex funcionario público, la lealtad de Gregorio al Imperio era casi instintiva. Su pontificado no señala ninguna ruptura definida con la norma de la sumisión que había caracterizado comúnmente la relación de los papas con los emperadores bizantinos, y todavía en 663 el emperador, cuando visitó Roma, recibió todos los honores que se debían a su legítimo gobernante.

Para los habitantes de las provincias aún sujetas a la dominación bizantina, pues, Gregorio y sus sucesores siguieron siendo, durante más de un siglo, dignatarios importantes de lo que todavía era una iglesia imperial. En cambio, para los bárbaros de Occidente, ellos representaban algo diferente y más grandioso. Gozaban de un prestigio que, si bien indudablemente reforzado por la asociación de su autoridad con la labor de evangelización y reforma eclesiástica en Inglaterra, Alemania, los Países Bajos y Francia, se fundaba en algo más poderoso: el hecho de que, para los nuevos pueblos de Occidente, los obispos de Roma representaban en una combinación única, el perdido esplendor de la Roma imperial y los misterios del apostolado de Pedro. Por ello, a mediados del siglo VIII, cuando el surgimiento del Islam sacudió rudamente al Imperio de Oriente, cuando los mismos emperadores bizantinos fomentaron una querella cismática en la Iglesia al prohibir como idólatra el uso en el culto de iconos y cuadros, y cuando los lombardos renovaron su ataque contra los territorios bizantinos supervivientes en Italia, los papas volvieron las espaldas al Este y buscaron la protección de los gobernantes carolingios de los francos. Al hacerlo, quizás esperaron coronar el liderato moral de la Iglesia en los países occidentales con la dirección papal de una sociedad cristiana nueva y universal. Así como la autoridad papal garantizó en 751 la legitimidad del derecho carolingio al trono franco y otorgó el título de *patricius Romanorum* al rey de los francos, la autoridad papal también revivió el Imperio de Occidente en el 800 y confi-

rió el título de emperador al más grande de los reyes carolingios. Al dar estos pasos, los papas revelaron su disposición a asumir el ejercicio de algún género de autoridad política suprema que, si pertenecía a alguien, pertenecía legítimamente a sus antiguos amos, los emperadores de Bizancio.

Sin embargo, el resultado de la alianza papal con la monarquía franca no fue totalmente el que habían esperado los papas. En primer lugar, al socavar hasta la ficción de una unidad política universal, promovió la creciente división entre la Iglesia oriental y la occidental, a la que ya habían contribuido costumbres divergentes y que el cisma iniciado en 1054 haría permanente. En segundo lugar, aunque la llamada Donación de Constantino [2] proporcionaba a los papas un título persuasivo aunque espurio al territorio de la Italia central llamado en siglos posteriores los Estados Papales (y a mucho más aún), de hecho fueron los ejércitos francos los que en este período forzaron la transferencia de esos territorios nominalmente bizantinos de los lombardos a las manos de los papas. Con el advenimiento de Carlomagno (771-814), quien en 774 se apoderó de la corona lombarda y ejerció la autoridad en cuestiones eclesiásticas y civiles con una imparcialidad verdaderamente bizantina, pronto se hizo claro que el papado, al unir su destino a los carolingios y asumir el ejercicio del poder temporal en Italia, no por ello había conquistado la libertad de acción que antes le había negado su posición en el Imperio Romano de Oriente. Es cierto que el período de la dominación carolingia fue corto y que duran-

---

[2] La Donación de Constantino fue un documento elaborado en la corte papal en el siglo IX pero atribuido al Emperador Constantino y según el cual éste, entre otras cosas, había donado al Papa Silvestre y sus sucesores «nuestro palacio... y todas las provincias, palacios y distritos de la ciudad de Roma y de Italia y de las regiones de Occidente». Véase Henry Bettenson, rec., *Documents of the Christian Church* (Oxford, 1947), pp. 137-142. Las estipulaciones de este curioso documento fueron diversamente interpretadas durante la Edad Media, pero su autenticidad sólo logró ponerse en entredicho en el siglo XV.

te unos pocos años, en la segunda mitad del siglo IX papas dinámicos como Nicolás I (858-867) y Juan VIII (872-882) no sólo pudieron afirmar la primacía de los honores debidos al papado, sino también reafirmar con considerable vigor, pese a la oposición de Bizancio, su pretensión a la primacía jurisdiccional. Pero pudieron hacerlo sólo porque el imperio universal renacido de los carolingios estaba ya en vías de desintegración total. Al cesar el gobierno imperial en Italia, en el decenio de 870, el obispado de Roma, como obispados menores de otras partes de Europa, lejos de conquistar la libertad de acción, cayó en las manos rapaces de la nobleza local.

Los disensiones dinásticas internas explican en parte la precipitada decadencia de la dominación carolingia. La causa principal, sin embargo, fue la llegada de la tercera y última gran oleada de invasiones bárbaras. Los piratas vikingos brotaron en cantidad de Escandinavia desde principios del siglo IX hasta bien avanzado el X, y atacaron a todos los países de Europa, desde España, en el sudoeste, hasta lo que ahora es Rusia, en el nordeste, pero concentraron sus ataques más devastadores en las Islas Británicas y Francia. A finales del siglo IX y durante sesenta años más, un pueblo nómada llamado los magiares llegó de Asia y saqueó el sur de Alemania, el norte de Italia, y llegó hasta el este de Francia. Al mismo tiempo, aunque no se los puede llamar bárbaros, invasores musulmanes provenientes de África, después de arrancar el predominio marítimo a los bizantinos en el Mediterráneo, llevaron a cabo correrías piratas a lo largo de la mayor parte de la costa septentrional y causaron gran agitación en Italia y el sur de Francia.

El resultado de todo esto fue el derrumbe del reconstituido Imperio de Occidente y de todas las estructuras políticas a gran escala, la concomitante fragmentación de la autoridad y las lealtades políticas, y una marcada retracción de las fronteras de la cristiandad latina. A comienzos del siglo X, Cerdeña, Córcega, Sicilia y aun partes de la tierra firme italiana tuvieron el mismo destino que España y fueron anexadas al mundo islámico. Apro-

ximadamente por la misma época, Normandía, gran parte de las Islas Británicas y el corazón de la vieja Rusia fueron conquistadas e incorporadas a la órbita de un mundo escandinavo que iba a extenderse hacia el Oeste hasta Groenlandia y la costa norteamericana y que, con el tiempo, llegó a convertirse en el núcleo de una brillante e independiente cultura nórdica. Pero en los territorios restantes, saqueados y divididos como estaban, los años de la hegemonía carolingia y de asociación con la Iglesia y el papado no habían transcurrido en vano. Ya en tiempos de Carlomagno, los autores eclesiásticos comenzaron a identificar el término *Europa* con los territorios que él gobernaba o sobre los que ejercía la soberanía, y a considerarlos como coextensos con el mundo de la cristiandad latina. Los elementos latinos, cristianos y germánicos se habían fundido para crear una nueva unidad cultural que puede ser llamada sin reservas «europea». Los lazos que la mantuvieron unida eran indudablemente frágiles. A fines del siglo IX, toda esperanza de lograr la unidad política había desaparecido. Sus límites se estaban contrayendo y su destino era incierto; pero sobrevivió. A fines del siglo X dejó de estar a la defensiva. Al final de la Edad Media se había expandido hasta abarcar prácticamente a todos los países —excepto Rusia— que hoy llamamos «europeos».

Apogeo de la Europa medieval: Del siglo XI al XIII

En Alemania, la dinastía carolingia llegó a su fin en 911; en Francia, duró hasta 987. Ya antes de la primera de esas dos fechas, los reyes carolingios se habían visto reducidos a una posición que lindaba con la impotencia política, sus poderes usurpados por líderes casi tribales en el Este y por condes y duques en el Oeste. Pero también antes de 911, había dos fuerzas que trabajaban para restaurar el orden público en Europa, para recuperar la prosperidad y la potencia política y para hacer

posible el expansionismo europeo. La primera de ellas era el continuo proceso de evangelización, que a principios del siglo XI había llevado a Noruega, Suecia, Dinamarca y Hungría a la órbita de la cristiandad latina y había ayudado a domar la indocilidad de los vikingos y los magiares por igual. La segunda fue el surgimiento de ese eficaz modo de organización militar, social y político que llamamos feudalismo.

Puesto que involucraba el parcelamiento de la autoridad pública en manos privadas y la fragmentación del gobierno central regio en una multitud de unidades locales, es fácil considerar el surgimiento del feudalismo como un retroceso. Pero también implicaba el paso de la autoridad política a las manos de los magnates locales que se hallaban en mejores condiciones para apoyar a los hábiles caballeros pesadamente armados que habían demostrado ser los soldados más efectivos de la época y reclutar un número suficiente de ellos en las localidades más directamente amenazadas, pero que los distantes ejércitos reales habían resultado impotentes para defender. Además, en manos adecuadas y en circunstancias apropiadas, las nuevas instituciones del feudalismo podían ser manipuladas y desarrolladas para promover la creación hasta de gobiernos fuertemente centralizados. Esto se hizo ya evidente en los siglos XI y XII, con la aparición de los poderosos Estados que los duques normandos crearon primero en Normandía y luego, después de la conquista de 1066, en Inglaterra, y que los nobles normandos crearían en el sur de Italia y en Sicilia, después de arrebatárselas a los musulmanes y los bizantinos.

Pero al difundirse, el feudalismo tuvo como efecto inicial, en todas partes, la fragmentación de la autoridad política y la supresión de la posibilidad de mantener monarquías fuertemente centralizadas. Este proceso se hizo evidente primero y de la forma más notable en las tierras del Rin y el norte de Francia, el corazón del Imperio Carolingio. Es comprensible, pues, que las más poderosas monarquías regionales que reemplazaron al Im-

perio hayan surgido más al este en Alemania, la parte menos civilizada del viejo dominio franco, donde las instituciones feudales se desarrollaron más lentamente y donde reyes y súbditos demostraron ser más fuertes para defenderse a sí mismos y a sus territorios. Para 1056, reyes germanos, primero de las dinastías sajonas y luego de las sálicas, habían infligido aplastantes derrotas a vikingos y magiares por igual, iniciado —a expensas de los eslavos— el largo proceso de expansión de las fronteras de Alemania hacia el Este, conquistado Borgoña, establecido cierto grado de dominio intermitente sobre el norte de Italia y asumido el título de emperadores de los romanos.

Este imperio renacido fue el Estado más poderoso de Europa, pero su pretensión de universalidad era menos creíble que la del imperio de Carlomagno y hubo acentuadas fluctuaciones en los modos en que los sucesivos emperadores germánicos concibieron su título imperial, así como en el grado en que se consideraban a sí mismos sucesores de los antiguos emperadores romanos. Pero al mismo tiempo había mucho de romano y carolingio, a la par, en la manera en que concebían su relación con la Iglesia Cristiana. Al identificar la Iglesia con el conjunto de la sociedad cristiana y al alinear ambas —al menos en la ficción— con el imperio cristiano, ni ellos ni sus consejeros eclesiásticos veían nada extraño en el íntimo entrelazamiento de lo religioso y lo político que caracterizó a sus sucesivos regímenes, como había ocurrido antaño con los de Carlomagno y Justiniano. En virtud de haber sido ungidos con el óleo sagrado durante el rito de la coronación, tampoco veían nada extraño en creerse poseedores de poderes casi sacerdotales, en llamarse «vicarios de Cristo» o en considerarse responsables más que ningún otro de la guía y el orden de las iglesias dentro de sus dominios.

En este modo de pensar, los emperadores alemanes diferían poco de los reyes de Francia o de los reyes anglosajones de Inglaterra. La diferencia residía más bien en el vigor del poder que esgrimían los emperadores. Tam-

ma. Después de la muerte de Enrique III, se abrió un período de minoría de edad en el trono que dejó a la Iglesia de Roma sin protección imperial, lo que dio a la nobleza romana local la oportunidad para tratar de recobrar el control sobre la designación de papas y obligó al papado a buscar seguridad en una alianza con los nuevos gobernantes normando del sur de Italia y de Sicilia. El resultado fue el desastroso choque entre el papado y el Imperio que se produjo en 1075, cuando el joven rey alemán Enrique IV (1056-1106), quien había reclamado la mayor parte del poder que ejercía su padre pero había reavivado abiertamente la práctica de la simonía, tuvo que enfrentarse con un viejo pero inflexible papa, Gregorio VII (1073-1085), quien —con una claridad de miras y una resolución que le habría envidiado un abolicionista de la Nueva Inglaterra del siglo XIX— había rechazado las quejas de los moderados y gradualistas entre los reformadores de la Iglesia con las tajantes palabras: «El Señor no ha dicho: "Yo soy la tradición", sino "Yo soy la verdad".»

El enfrentamiento que sobrevino fue sólo el comienzo de varios siglos de luchas intermitentes entre el papado y el Imperio Germánico, lucha que llegó a su culminación a mediados del siglo XIII, pero que aún tuvo resonancias en el siglo XIV, cuando papas y emperadores habían perdido mucho de su anterior prestigio y poder. En el curso de esos siglos, variaron los puntos precisos en disputa, como también los principios a los que ambas partes apelaron y la estrategia y las técnicas que adoptaron. En el centro del conflicto estaba el hecho de que los emperadores y los papas se consideraban como los legítimos custodios del ideal de liderato universal en la sociedad cristiana que fue el legado de Roma a la sociedad cristiana y que el creciente conocimiento del derecho romano alentó e intensificó. También estaba la pretensión concomitante, planteada por unos y otros, a ejercer el dominio de la antigua capital de Roma y del territorio de Italia central en el que se hallaba ubicada, prentensión que el papado no podía abandonar sin per-

der también su independencia de acción, pero que adquirió creciente importancia para los emperadores a medida que la base de su poder en Alemania sufría una progresiva erosión por el surgimiento de una nobleza feudal impaciente ante todo género de control monárquico.

A fines del siglo XIII, el papado parecía haber triunfado sobre sus adversarios. Después de una enconada y absorbente lucha, había destruido en Italia la autoridad imperial, que ya había sido marginada en Alemania. Aunque el Imperio sobrevivió, sólo quedó reducido a una laxa confederación de principados, feudos y ciudades cada vez más autónomos, en la que el poder efectivo del emperador dependía menos de su título imperial que de los territorios dinásticos privados que poseía como otro (y no necesariamente el más fuerte) de los magnates feudales alemanes. En adelante, y hasta el siglo XIX, el destino de Alemania, como el de Italia, iba a ser la fragmentación política, y fueron los papas quienes aparecieron entonces como los auténticos herederos del legado del universalismo romano. Después de haber llegado a adoptar, hacía largo tiempo, el título de «pontífice supremo» (que tenían los antiguos emperadores romanos) y habiendo ya comenzado a monopolizar el de «vicario de Cristo» (que tenían antes reyes, obispos y emperadores por igual), también adoptaron muchos de los ornamentos del esplendor imperial y no pocas de las prerrogativas del cargo imperial. Al igualar al papa con el emperador, y a los cardenales —sus principales consejeros— con el Senado Romano, los juristas eclesiásticos lograron poner el derecho romano renacido al servicio de la jurisdicción papal, extendiendo su alcance y refinando las modalidades de su aplicación, pero al precio, debe comprenderse, de transformar su naturaleza. Lo implicado en esto era una total politización de los asuntos eclesiásticos y una sustitución del liderazgo papal *en* la Iglesia por la monarquía papal *sobre* la Iglesia, no sólo sobre la Iglesia definida en sentido estrecho como la organización jerárquica del clero, sino también en el sentido más amplio referido a la totalidad de la sociedad

cristiana, pocos sectores de la cual quedaron intactos ante el ejercicio cada vez más vigoroso de la autoridad papal.

Es cierto que las realidades del poder papal no eran en modo alguno equiparables a las pretensiones teóricas a la autoridad suprema sobre los gobernantes y las cosas temporales que los papas y sus propagandistas no vacilaban en afirmar. Tampoco las más agresivamente políticas de sus acciones se basaban necesariamente en algo tan abstracto o general como esa pretensión teocrática. Ello no obstante, durante este período, en ausencia de toda autoridad política rival que pudiera pretender ser realmente universal, los papas lograron, en un grado impresionante, ejercer un liderazgo universal en la Europa cristiana. Ya a fines del siglo XI, después de haber estimulado a los príncipes cristianos de España —en los primeros días de sus luchas— a reconquistar la península de las manos de los musulmanes, los papas pasaron a colocarse en la vanguardia de las fuerzas del expansionismo europeo. Patrocinaron el movimiento de las cruzadas que primero ocupó posiciones en Palestina y Siria y más tarde estableció un imperio latino en Constantinopla. Este imperio fue más efímero que el enconado cisma entre los mundos del catolicismo latino y la ortodoxia griega, cisma que la brutal imposición del primero contribuyó a perpetuar, pero el liderazgo papal o su estímulo a otros movimientos de escala europea produjeron resultados más perdurables. Notable entre ellos fue el surgimiento, a fines del siglo XII y en el XIII, de las nuevas instituciones de enseñanza superior que fueron llamadas «universidades», las cuales otorgaban títulos cuya validez era reconocida en todo el mundo latino y que se convirtieron en el centro de un gran florecimiento intelectual. Notables también fueron las actividades de los dominicanos y los franciscanos, nuevas órdenes de monjes o «frailes» itinerantes, quienes integraron la maquinaria inquisitorial que creó el papado para combatir los brotes de heterodoxia religiosa y quienes, en una actividad más benigna, realizaron una labor

misional en tierras tan lejanas como la corte del gran Kan de Pekín e hicieron mucho, más cercanamente, por llevar el mensaje cristiano a los nuevos pobres sin iglesias, las crecientes poblaciones de las ciudades que las estructuras parroquiales existentes no podían atender debidamente.

Cuando las necesidades de la Iglesia primitiva lo exigieron, el emperador Constantino convocó el Concilio Ecuménico de Nicea en 325, presidió sus deliberaciones y aprobó y promulgó sus decretos. Tiene una importancia más que simbólica el hecho de que, cuando las necesidades de la Iglesia medieval lo exigieron, fuese Inocencio III (1198-1216), el más distinguido de los papas medievales según consenso general, quien en 1215 convocó el Cuarto Concilio Lateranense, el más importante de los concilios ecuménicos medievales y en el que dicho papa desempeñó un papel dominante. Más que cualquier entidad «política» reconocible, pues, fue el papado el que, en los siglos posteriores a la época carolingia, heredó y encarnó el viejo ideal romano del imperio universal, explotó su legado y perpetuó su memoria.

Tiempos revueltos: Siglos XIV y XV

Durante los siglos XIV y XV los hombres siguieron rindiendo homenaje a ese ideal universalista, y ninguno fue más elocuente que el poeta Dante. Pero las realidades políticas de la época contribuían a poner de relieve, cada vez más, que el destino de ese ideal iba a ser la imposibilidad de su realización política. Cuando los emperadores alemanes ya no pudieron pretender convincentemente ser los portadores de la esperanza universalista, ello se debió en no pequeña medida a que encontraron en los papas a adversarios implacables que, al mismo tiempo, eran pretendientes más convincentes a ese papel; pero luego fue a su vez el destino del papado medieval llegar a su propio derrumbe, al menos

como potencia con pretensiones universalistas, por la acción de fuerzas contrarias al mismo ideal de universalidad.

La conquista normanda de Inglatera, en 1066, condujo a la creación de un poderoso Estado anglonormando gubernamentalmente complejo, el cual, a fines del siglo XII, había adquirido dominios que se extendían desde las fronteras de Escocia hasta los Pirineos y que ya se había embarcado en la conquista de Gales e Irlanda. La poderosa monarquía francesa que surgió un poco más tarde hizo lo mismo, en no pequeña medida, capitalizando la debilidad de los reyes ingleses durante la primera mitad del siglo XIII y absorbiendo la mayor parte de las posesiones reales inglesas en el Continente; a finales de ese siglo, sólo una pequeña región costera en lo que es hoy la Gasconia quedaba en manos de los ingleses. Ambas monarquías habían tratado de ejercer el mismo tipo de control sobre las iglesias de sus territorios, que los radicales reformadores gregorianos habían hecho lo posible por suprimir en Alemania e Italia; pero, a causa de la preocupación inicial de los papas por las pretensiones de los emperadores alemanes y de que los reyes ingleses y franceses adecuaron con más éxito sus ambiciones a sus recursos, obtuvieron el compromiso sobre el control de las designaciones eclesiásticas que un emperador como Enrique IV sencillamente no podía permitirse. Como resultado de esto, no se vieron arrastrados a los violentos y prolongados conflictos con el papado que tanto contribuyeron a destruir los cimientos mismos de un imperio alemán viable.

Pero a fines del siglo XIII, su poder, su prestigio y sus pretensiones habían aumentado a tal punto que planteaban una amenaza, no sólo uno al otro, sino también al buen funcionamiento de toda la maquinaria de control jurisdiccional y fiscal que el papado había creado durante los dos siglos anteriores. La acción de esta maquinaria era desde hacía tiempo un estímulo a las quejas anticlericales, y más aún cuando los hombres empezaron a preguntarse en qué medida la política papal

respondía a necesidades verdaderamente espirituales. Tales dudas se multiplicaron cuando los papas se mostraron dispuestos a degradar las armas espirituales de que disponían lanzando cruzadas, primero, contra el emperador alemán Federico II (1212-1250) y, luego, contra el rey de Aragón, quien se había hecho cargo del gobierno de Sicilia, colocado anteriormente por el papa en manos francesas. Si el éxito de la primera cruzada contribuyó mucho a desilusionar a los europeos en general por la calidad del liderato papal, el fracaso de la segunda hizo aún más para desilusionar a los franceses, en particular. Fueron los franceses, durante siglos fieles aliados de Roma, quienes lanzarían el ataque que muchos historiadores han considerado como el comienzo de la caída del papado medieval.

La elección de Bonifacio VIII (1294-1303) llevó al trono papal a un viejo tremendamente tenaz que tenía una elevada idea de la autoridad papal que adhería a una vigorosa aplicación de los derechos jurisdiccionales y fiscales que de ella derivaban. Las ambiciones de los reyes ingleses y franceses precipitaron el estallido de la guerra entre sus países, y ninguno de ellos, acosados por los costes de la guerra, estaba dispuesto a tolerar las inoportunas afirmaciones de Bonifacio, según las cuales, sin el permiso papal, no tenían derecho a imponer al clero tributos en sus reinos. En el clima de opinión prevaleciente, las amenazas de excomunión no sirvieron de nada. El prestigio del papado había caído demasiado bajo para permitir el despliegue triunfal de esas tradicionales armas espirituales; tan bajo, en verdad, que en 1303 una banda de mercenarios pagados por los franceses y conducida por franceses pudo sorprender a Bonifacio en su residencia de Anagni, humillarlo públicamente y tenerlo en cautiverio. Pronto fue liberado, pero murió en Roma casi inmediatamente después, y la consecuencia del «ultraje de Anagni» fue lo que los contemporáneos describirían como el «nuevo cautiverio babilónico»: la deserción de Roma por toda una serie de papas posteriores y su prolongada re-

sidencia (1309-1377) en Aviñón, en las fronteras del mismo reino de Francia.

El papado de Aviñón no fue tan moralmente corrupto ni tan sensible a las presiones francesas como suponían los contemporáneos o como sostuvieron posteriores propagandistas, pero, en un período de intermitentes guerras anglo-francesas, tuvo un cariz abrumadoramente francés, y esto, junto con los males generales que afligieron a su intensificada administración fiscal y administrativa, alentó las dudas sobre la crediblidad de sus pretensiones e hizo sufrir severas tensiones a la unidad de la Iglesia en su conjunto. Estas tensiones aumentaron y las dudas se multiplicaron cuando una disputada elección papal llevó, en 1378, al surgimiento de dos series rivales de pretendientes al papado, una en Roma y otra en Aviñón; los principados y las potencias se alinearon con una u otra, de acuerdo con sus predilecciones políticas y las configuraciones ya tradicionales en el campo de la diplomacia europea.

El consiguiente «Gran Cisma de Occidente» provocó mucha confusión en el seno de toda la Iglesia. También dio origen en los órganos centrales de las administraciones papales rivales (sobre todo en la romana) a un grado de corrupción sin precedentes, que no iba a ser totalmente aplacado hasta que el ataque de la Reforma protestante dio una acuciante urgencia a los esfuerzos de los eclesiásticos católicos, que ya a principios del siglo XVI luchaban para imponer reformas en la misma Roma. Al abrazar el programa de los constitucionalistas eclesiásticos conocidos como los «conciliaristas» y proclamándose, por tanto, una autoridad superior en ciertas circunstancias al mismo Papa, el Concilio de Constanza (1414-1418) logró, si no reformar la Iglesia, al menos poner fin al cisma. Depuso a los papas rivales y eligió a Martín V (1417-1431), un hombre a quien todas las facciones podían admitir como el verdadero papa. Mediante una política de firmeza y habilidad diplomática, Martín V y sus sucesores inmediatos pudieron prevenir la amenaza constitucional que el concilia-

rismo significaba para su poder absoluto. Pero estaban destinados a gobernar una Iglesia que había sufrido, en efecto, una revolución constitucional de un tipo diferente y a ocupar un cargo que había perdido en la práctica aquello que había estado cada vez más dispuesto a conceder en teoría, a saber, toda pretensión seria a un liderato verdaderamente universal.

Uno de los rasgos más persistentes de la vida eclesiástica desde comienzo del siglo XIV en adelante fue la extensión, una vez más, del control regio o principesco sobre las iglesias locales. De una manera sutil, y a veces no tan sutil, se estaba deshaciendo la obra de los reformadores gregorianos, y los gobernantes se sintieron cada vez más impulsados a afirmar su jurisdicción soberana sobre todos los grupos e instituciones —incluido el clero y las iglesias— que se hallaban dentro de las fronteras territoriales de sus Estados. A principios del siglo XV, los reyes de Francia e Inglaterra, en particular, adhirieron al arte de utilizar los sentimientos nacionales antipapales para ejercer presión sobre el papado, a fin de que éste les concediese una buena tajada de los impuestos recaudados en las iglesias nacionales y de los beneficios o posiciones eclesiásticos correspondientes. Dadas las dificultades que los papas de Aviñón y los papas del cisma habían tenido que enfrentar, no les quedaba más remedio que ceder a ese chantaje diplomático, aunque al hacerlo dieron origen poco a poco en la Iglesia a una revolución que finalmente dejaría a sus sucesores nada más que una autoridad suprema en teoría, mientras que la esencia del poder pasó de hecho a las manos de reyes, príncipes y gobernantes de ciudades-Estado, como Venecia. Los concordatos que Martín V concluyó en 1418 con los ingleses y otros grupos nacionales señaló un momento decisivo en la historia de este proceso. El infame concordato de 1516, que entregó realmente la Iglesia francesa a la monarquía, señaló su culminación. Su consecuencia, aun antes de la Reforma protestante, fue la efectiva transformación de la Iglesia católica internacional en una serie de iglesias

nacionales o territoriales, y de los papas del siglo XV en sofisticados príncipes italianos, a veces de dudosa moralidad, siempre preocupados por la restauración y conservación de su principado italiano y la consolidación en sus propias manos del poder despótico sobre él, a la par que conducían como iguales sus relaciones diplomáticas con los príncipes seculares de Europa y eran cada vez más propensos al tipo de ambiciones dinásticas comunes entre esos príncipes. En verdad, fue una adecuada adaptación a un mundo europeo que ya no respondía al atractivo del viejo ideal universalista, sino que, por el contrario, se movía impulsado por las urgencias del engrandecimiento dinástico y por sentimientos casi nacionalistas.

Los historiadores con frecuencia se han inclinado a considerar esta transformación de la Iglesia y la concomitante decadencia del papado como un síntoma de una crisis más profunda en el alma misma de la civilización medieval. Es fácil comprender por qué se han sentido tentados a adoptar este enfoque. El estallido, en 1296, de la guerra entre Francia e Inglaterra, que tan rápidamente llevó al desastroso enfrentamiento con Bonifacio VIII, marcó el fin de una época relativamente pacífica y el comienzo de una prolongada lucha entre las dos principales potencias europeas que, interrumpida por treguas intermitentes y períodos de paz iba a arrastrarse hasta bien entrado el siglo XV. En el curso de esta lucha, Francia sufrió una gran devastación y alentó en este país el fortalecimiento de los feudos aristocráticos y los ejércitos privados rivales, característicos de la primitiva fase anárquica del feudalismo. Un crecimiento similar de lo que se ha llamado el «feudalismo bastardo» se produjo en Inglaterra durante los conflictos dinásticos entre los pretendientes al trono de la casa de York y los de la casa de Lancaster, que estallaron en 1450, una vez terminada la guerra con Francia, y que han pasado a la historia como «la Guerra de las Dos Rosas». Los siglos XIV y XV, pues, fueron —en el mejor de los casos— una pausa en el desarrollo de los Estados inglés y fran-

cés o —en el peor de los casos— un categórico retroceso. Ciertamente, durante ellos se produjo la quiebra del orden público y el crecimiento de la violencia hasta un grado que habría sido inimaginable a fines del siglo XIII.

A los trastornos sociales causados por las invasiones y la guerra civil es menester agregar también las tribulaciones provocadas por el fin, a comienzos del siglo XIV, del gran crecimiento económico que había cobrado impulso en el siglo X, se había acelerado en los siglos XI y XII, y había llegado a su apogeo en el XIII. Aun antes de que se produjera la Peste Negra (1348-1350), la expansión demográfica había cesado, reaparecieron los períodos de seria y extendida escasez de alimentos y la economía europea comenzó a deslizarse hacia una crisis financiera y una depresión que iban a durar hasta fines del siglo XV y aun, en algunas regiones, hasta el XVI. La situación económica, y muchas otras cosas que perturbaban a la Europa del siglo XIV, empeoró mucho por el espantoso desastre de la Peste Negra, el primer brote de peste que hubo desde mediados del siglo VIII, tan arrollador que en sólo tres años iba a llevarse, según se estima comúnmente, alrededor de un tercio de la población de Europa. Esta plaga dislocó la vida de los sobrevivientes, ocasionó una escasez de mano de obra, engendró mucho fanatismo religoso e intranquilidad social y, junto con sus repetidos brotes secundarios, contribuyó a ahondar, como es de comprender, ese profundo pesimismo que constituye uno de los rasgos distintivos de fines de la Edad Media.

Si consideramos ese pesimismo y los desastres que ayudan a explicarlo, si observamos que fueron precedidos en el siglo XIII por la pérdida de la última avanzada cristiana en Palestina, la interrupción de la reconquista cristiana en España, el fin de la expansión alemana en Europa Oriental y la invasión de Hungría y Polonia por las hordas mongólicas, y si, además, interpretamos el acentuado cambio en el movimiento del pensamiento teológico y filosófico como el reflejo de una catastrófica pér-

dida de confianza en el poder y el alcance de la razón humana, sería fácil describir esos últimos años medievales como un período de decadencia de la civilización, de contracción geográfica y política, y de retraso social, económico y cultural para Europa. Pero hacer esto sería ignorar los inconfundibles signos de vitalidad que contrastaban con los desastres del período y pagar un precio demasiado alto por la simetría historiográfica. No todos los historiadores, cabe observar, están dispuestos a descartar la nueva filosofía de los siglos XIV y XV como una escolástica decadente, y quienes lo hacen probablemente sean los que menos ignoran el hecho de que son también los siglos que vieron surgir el gran florecimiento cultural y artístico conocido como el Renacimiento italiano. Fueron también los siglos en los que se produjo la destrucción final del poder musulmán en España, el descubrimiento de las islas Canarias y el inicio de los grandes viajes de exploración, que iban a abrir nuevos mundos para Europa, poniéndola en el camino que finalmente la llevó a transformar la faz del planeta.

Pero ésta es otra historia, y el alba de la que ha sido llamada «la época heroica» de la expansión europea marca un punto apropiado en el cual poner término a este breve esbozo del curso de la historia medieval. Además, señala el momento oportuno para recordar la cuestión, ya planteada en la Introducción, para examinar qué hubo exactamente en la experiencia medieval que pueda ayudar a explicar la extraordinaria energía, vitalidad y potencia que iba a manifestar la civilización europea en el período moderno, cuando desbordó sus límites originales para expandirse a muchas partes distantes del mundo hasta no dejar ninguna inalterada por su paso. Por supuesto, una vez planteada tal cuestión, los factores que reclaman la atención son múltiples y complejos, y si en el anterior esbozo hemos destacado la importancia del papel desempeñado por la Iglesia Cristiana, debe comprenderse que al hacerlo no hemos querido tanto sugerir una solución como plantear un problema. Pues,

a fin de cuentas, no hay nada más obvio que ese papel. Al meditar sobre la gran catástrofe que se abatió sobre la civilización grecorromana de la Antigüedad y al poner de relieve el extraordinario poder de recuperación que iba a mostrar la Europa medieval, el historiador inglés Hugh Trevor-Roper ha observado que, con nuestros esfuerzos restrospectivos de explicación siempre conseguimos hacer que el curso de la historia parezca «automático, natural e inevitable». «El problema con respecto a la historia —refunfuña— es que damos demasiadas cosas por supuesta.» [5] Ciertamente, una de las cosas concernientes al curso de la historia medieval que damos por sentadas en demasía es el papel decisivo que desempeñó la Iglesia Cristiana en el condicionamiento de la experiencia medieval, y no sólo el *tipo* de papel que desempeñó, sino también el hecho mismo de que desempeñase un papel tan decisivo.

---

[3] Hugh Trevor-Roper, *The Rise of Christian Empire* (Nueva York, 1965), p. 24.

Capítulo 2
Iglesia y secta
El papel del cristianismo medieval

A lo largo de los siglos, el desacuerdo con respecto a la naturaleza de la primitiva Iglesia Cristiana ha sido sencillamente enorme. Ya en la Edad Media, con un grado de confianza al que sus sucesores de mayor sentido histórico no pueden aspirar, heréticos, jerarcas, reformadores y reaccionarios por igual trataron de reforzar sus respectivas posiciones, apelando a las condiciones que ellos creían que habían prevalecido en la época de los comienzos del cristianismo. Después de la Reforma, polemistas protestantes y apologistas católicos hicieron lo mismo, entregándose sin resistencia al narcisismo que tan a menudo se apodera de los hombres cuando dirigen su atención al pasado distante, escrutando ansiosamente las brumas que se acumulan alrededor de la época de los comienzos y tratando de discernir a través de ellas, con un gozoso aunque a menudo demasiado apresurado reconocimiento, los contornos desdibujados de su propios ideales acariciados, pero frecuentemente en conflicto. Una urgencia apenas menor ha caracterizado los esfuerzos de investigadores más recientes: los pro-

testantes liberales del siglo XIX, los críticos neoortodoxos del XX y los paleocatólicos o neocatólicos de años más recientes, para quienes la naturaleza de las estructuras eclesiásticas más primitivas se ha convertido en una cuestión de revitalizado interés y de debate cada vez más agudo.

En este campo particularmente difícil de la indagación histórica, en el que un exceso de convicciones rivales conspira para exacerbar los problemas ya planteados por la escasez de datos seguros, la posibilidad de algo que se acerque al acuerdo completo es sumamente remota. Algunos fundamentos, sin embargo, están fuera de discusión. Ciertamente, hoy nadie consideraría la forma que la Iglesia adoptó en la Edad Media idéntica a la que tuvo en sus primeros siglos, y pocos juzgarían el papel que desempeñó en la sociedad medieval como un resultado *necesario* del que desempeñó en el mundo antiguo. A este respecto, hay pocos puntos de partida mejores que la tipología sociológica elaborada por Ernst Troeltsch, sociólogo, historiador y teólogo, hace más de sesenta años, en su gran libro *La enseñanza social de las iglesias cristianas*. Aunque la descripción histórica en que está inserta ha sido criticada en más de una de sus fases, esta tipología sigue manteniendo su utilidad y servirá como principio organizador de nuestro examen del cristianismo medieval.

Amigo y admirador de Max Weber, Troeltsch creía que el cristianismo, en la medida en que fue un fenómeno social, es susceptible de investigación de acuerdo con los modos de análisis propios de la sociología histórica. Como resultado de una investigación semejante, Troeltsch llegó a la conclusión de que, en el curso de su evolución histórica, el cristianismo halló expresión, no en un tipo de organización sociorreligiosa, sino en tres. A estos tipos los llamó la iglesia, la secta y el misticismo, y es a los dos primeros a los que nos referiremos en adelante.

Por «iglesia», Troeltsch entendía el tipo de organización sociorreligiosa que se extiende para abarcar y cris-

tianizar a la sociedad entera, y que consigue hacerlo manifestando la disposición a llegar a un compromiso con las costumbres que halla ya asentadas en la sociedad, renunciando, por lo tanto, a imponer a sus miembros, para ser admitidos en la iglesia, todo código o patrón moral que las masas consideren demasiado difícil de satisfacer o demasiado riguroso de mantener. Como resultado de ello, renuncia también a toda exigencia rígida de santidad individual de sus miembros y, en cambio, concentra la atención en su propia santidad institucional, por ser depositaria de la acción regeneradora del Espíritu Santo. Se pone énfasis, pues, en lo sacramental y lo objetivo. La eficacia de los canales sacramentales de la gracia sobrenatural no depende del sacerdote ni del receptor, por lo cual se acepta fácilmente el bautismo de los recién nacidos como un modo apropiado de entrar en la sociedad.

Así, mientras la iglesia trata de incorporar a las masas, la secta se resigna a excluirlas. Da menos importancia a la explotación de los canales sacramentales de la gracia que a los rigores del esfuerzo moral. Planteándose como meta la conservación del exigente ideal moral proclamado por Jesús en el Sermón de la Montaña, es necesariamente una sociedad voluntarista que evita hablar de santidad institucional y da énfasis, en cambio, a la santidad subjetiva de sus miembros individualmente y trata de proteger la pureza de su compromiso moral imponiendo criterios muy estrictos para la admisión en la hermandad de los creyentes y para seguir siendo miembro de ella.

Para poner de relieve la significación del contraste aquí implicado puede ser útil, a modo de tosca analogía, recordar el contraste parcialmente similar que existe en nuestra vida política contemporánea entre el partido nacional y el «movimiento» radical marginal. El primero aspira a lograr una base suficientemente amplia de apoyo electoral para que se le confíe el gobierno del país y la oportunidad, por ende, de aplicar su progra-

ma. Para lograr ese objetivo, está dispuesto a renunciar a una pureza ideológica intransigente, a abrir sus puertas a todos y a expresar su mensaje en términos aceptables para la masa de los votantes. El segundo, en cambio, prefiere arengar a los votantes, más que solicitar realmente su apoyo. Exige a sus adeptos el tipo de compromiso vital al que muchos pueden aspirar periódicamente, pero que pocos pueden mantener a la larga. Sumamente selectivo en sus criterios de admisión, normalmente, no puede aspirar nada más que a dar testimonio de sus ideales, pero éste es en sí mismo un objetivo importante. La remota posibilidad de que se le otorgue la autoridad gubernamental es considerada muy inferior a la reivindicación de la pureza ideológica, y sólo puede abrigar la esperanza de unir ambas como resultado de una toma revolucionaria del poder. Si se rechaza este camino o sólo se lo ve en un futuro distante, a veces es llevado a buscar el mantenimiento con mayor pureza de sus ideales en utopías aisladas, comunidades que subsisten en las márgenes de la sociedad y esperan, quizá con ansia impaciente, el futuro advenimiento del milenio.

Pero las analogías, aunque útiles, también pueden ser engañosas, y ésta no es una excepción. Cuando Troeltsch usa los términos *iglesia y secta,* no se refiere a entidades concretas que existan en el mundo real, sino a construcciones conceptuales del género que Weber llamaba «tipos ideales»; *tipos,* porque no comprenden la totalidad de las características que poseen las sociedades religiosas en todos los momentos de sus respectivas historias, ni siquiera la totalidad de los rasgos que todas esas sociedades tienen en común, sino que más bien subrayan las características o rasgos más típicos de una clase particular de sociedad religiosa; e *ideales,* porque tales construcciones raramente, o nunca, hallan un equivalente con toda su pureza en el curso real de la historia. Por consiguiente, para Troeltsch, iglesia y secta reflejan tendencias persistentes en el cristianismo, ten-

dencias que, si bien fluctúan periódicamente en cuanto a su respectiva prominencia, están entrelazadas en el curso real de los sucesos históricos. Ambos tipos, sostiene, tienen sus raíces en el mensaje del Nuevo Testamento mismo; ambos «son un resultado lógico del Evangelio, y sólo conjuntamente agotan toda la gama de su influencia sociológica». Sin embargo, sólo el tipo «eclesiástico» tiene «el poder de agitar a las masas de un modo real y perdurable»; y si, indudablemente, «la corriente principal del desarrollo cristiano» ha fluido «por los canales preparados por el tipo eclesiástico» [1], nunca ha estado más totalmente encauzado en este canal que en el Occidente medieval, donde, en la Iglesia Latina jerárquica presidida por sus teócratas papales, este tipo se realizó de la manera más pura y se desarrolló del modo más coherente.

Si se tiene presente la interesante distinción de Troeltsch al examinar el papel que la Iglesia Cristiana desempeñó en la formación de la experiencia medieval, queda claro que debemos preguntarnos ante todo por qué esta iglesia desempeñó un papel tan decisivo. En otras palabras, ¿por qué el cristianismo medieval llegó a presentar de manera tan cabal las características asociadas con el tipo eclesiástico de Troeltsch? Al fin y al cabo, no hubo nada inevitable en ese proceso. El elemento sectario se hallaba vigorosamente representado en la Iglesia primitiva. Su posterior marginación en la Iglesia medieval, donde sobrevivió principalmente en la forma del monacato [2], evidentemente requiere

---

[1] Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, 2 vols., trad. de Olive Wyon (Nueva York, 1960), 1:334, 340-341; 2:994.

[2] Ya en el siglo III los hombres habían empezado a retirarse al desierto y a entregarse a la pobreza y el ascetismo, en busca de una vida de moral más rigurosa que la común en la multitud de los cristianos. En el siglo IV, cuando su número aumentó, aparecieron las primeras comunidades monásticas. Fue San Benito (c. 480-543) quien estableció en Monte Cassino el tipo de vida monástica que estaba destinada a predominar finalmente en Europa Occidental.

una explicación. Y en cualquier explicación, se debe dar relieve a dos factores: primero, la transformación sufrida por la Iglesia después que Constantino le concediese la tolerancia; segundo, el particular carácter que asumió el cristianismo latino como resultado de los acalorados debates de los siglos V y VI sobre el pecado, la gracia, el mecanismo de la salvación y el papel de la Iglesia en todo ello. .

La Iglesia primitiva y la «Revolución de Constantino»

Sea cual fuere el grado de «catolicidad» que uno atribuya al cristianismo primitivo y por enfáticamente que se afirme que la tendencia a desarrollar una sociedad religiosa con las características del tipo eclesiástico se hallaba ya presente en la enseñanza del Nuevo Testamento, la situación misma de las comunidades cristianas primitivas conspiraba contra todo desarrollo rápido de esa tendencia. Compuestas como estaban de los que habían pasado por la experiencia de la conversión personal, el contraste entre su modo de vida y el del conjunto de la sociedad contribuyó mucho a reforzar la identidad grupal distintiva que las ayudó a mantenerse, y había poco que las tentara a disminuir el rigor de su compromiso religioso y moral. Además, al florecer primero entre los sectores marginados y oprimidos del mundo romano, que vivían, por así decir, fuera de la civilización clásica, preocupados por la inminencia del reino de Dios que Jesús había predicado, ansiosos de no verse involucrados en guerras, de evitar litigios, e inmunes a la tentación de los cargos políticos, había poco que los estimulase a imaginar lo deseable, para no hablar de explorar la posibilidad, de expandirse para intentar la transformación en un sentido cristiano de la sociedad romana en su totalidad; tan poco, en verdad, que parecen, al principio, haberse resistido a la tentación de explicar sus propias estructuras organiza-

tivas en términos aplicables a organismos seculares. Así, hoy ya es casi un lugar común reconocer que, cuando los autores neotestamentarios describían cargos o ministerios eclesiásticos, evitaban cuidadosamente usar las palabras obvias disponibles en el vocabulario griego de la política y optaban, en cambio, por elaborar un nuevo término: *diakonia,* «servicio». Mientras que las otras palabras de que disponían expresaban una relación política, la de gobernador o gobernado, e insinuaban un elemento de autoridad y poder, no ocurría lo mismo con esa nueva palabra. Por el contrario, al tener connotaciones de autorrebajamiento y ser usada por los autores neotestamentarios para indicar el servicio a los propios congéneres, implicaba una concepción del cargo gubernamental que lo consideraba como una labor pastoral, como fundado en el amor a los demás, concepción que contrastaba agudamente con las ideas seculares del cargo que lo juzgaban basado en el poder y la ley.

Pero cuando las comunidades cristianas crecieron en número, tamaño e importancia, es comprensible que surgiese también una tendencia a asimilar la noción bíblica de servicio a un esquema de pensamiento *político,* menos exigente, más familiar y administrativamente manejable. Además, a medida que aumentó el número de los cristianos «de nacimiento», que no habían pasado por la experiencia transformadora de la conversión, era natural que se produjese un aflojamiento en la severidad de las normas morales que podían imponerse con realismo a los fieles como totalidad. Al mismo tiempo, surgió una creciente disposición a considerar las exhortaciones más rigurosas del Evangelio como consejos para la perfección, como prescripciones ascéticas con respecto a las cuales cabía esperar, de modo realista, que adhiriesen a ellas sólo una pequeña minoría de atletas espirituales. Ya antes de que Constantino otorgase la tolerancia al cristianismo en 313, pues, era evidente que se había producido una palpable disminución de las barreras que separaban a la Iglesia del mundo;

pero esto no debe llevarnos a subestimar el impacto que tuvo sobre la Iglesia la «revolución de Constantino» ni la profundización de ese impacto en Occidente por la posterior desintegración del poder imperial romano.

Aunque el ritmo de las conversiones al cristianismo se aceleró en el curso del siglo III, las salvajes persecuciones desencadenadas por los emperadores Decio (249-251) y Diocleciano (284-305) —junto con las masivas oleadas de apostasía que provocaron— sirvieron aún para recordar a los posibles conversos la seriedad del paso que iban a dar y el precio de su enajenación de las expectativas del conjunto de la sociedad unida a él. Pero en los años posteriores a la conversión de Constantino, las recompensas que brindaba el abrazar el cristianismo y las desventajas de una quijotesca lealtad al antiguo paganismo aumentaron espectacularmente. En el siglo IV, pues, se presenció una masiva afluencia de arribistas a la Iglesia. El concomitante empobrecimiento en la calidad de la vida religiosa y moral cristiana fue objeto de crítica por parte de algunos contemporáneos, y pone de relieve este hecho el fortalecimiento de una corriente contraria y claramente sectaria, conducida no tanto por clérigos como por laicos, que halló particular expresión en la organización de comunidades monásticas compuestas de cristianos que hacían voto de pobreza, celibato y una vida rigurosamente ascética.

Asimismo, aunque en el siglo III algunos obispos ya habían actuado como legisladores, administradores y árbitros de las iglesias que se hallaban bajo su supervisión, lo habían hecho como dirigentes de sociedades privadas cuyos miembros no eran menos voluntarios que los de organizaciones sociales semejantes del mundo moderno, como colegios, sindicatos o fraternidades. Las iglesias, pues, eran organizaciones que concernían directamente sólo a un sector de las actividades humanas, y las decisiones de sus dirigentes sólo poseían fuerza obligatoria en la medida en que lograban afectar a la conciencia de los fieles. No podían ejercer un

poder público y coercitivo en mayor grado que la dirección de cualquier organización social privada moderna. Pero en el siglo v, cuando el cristianismo se hubo transformado de la religión proscrita de una minoría sospechosa en la religión oficial del Imperio —reemplazando, por ende, al culto cívico de la antigüedad pagana— la autoridad eclesiástica, apoyada en forma creciente por la fuerza pública de la administración imperial, adquirió progresivamente un carácter político y coercitivo. También empezó a extenderse, sobre todo en las provincias occidentales, a ámbitos que hoy consideraríamos propios del Estado, asumiendo la carga de funciones públicas, particularmente en los dominios que llamaríamos de la salud, la educación y el bienestar. Estos procesos continuaron en los siglos siguientes y, cuando el paganismo declarado fue suprimido, la pertenencia a la Iglesia y la pertenencia al Estado gradualmente se identificaron. La Iglesia dejó de ser una organización privada y voluntaria semejante a otras organizaciones sociales y, en cambio, se convirtió en una sociedad compulsiva, omnímoda y coercitiva similar a lo que llamamos el Estado y, en su totalidad, apenas distinguible de él.

Como resultado de esto, en tiempos del emperador Carlomagno, a comienzos del siglo IX, surgió en Occidente una sola sociedad pública —llámesela Iglesia, Imperio, comunidad cristiana o como se quiera—, una comunidad universal que no era voluntaria ni privada. Todos los europeos sentían que pertenecían a esa comunidad, aun después del derrumbe del Imperio Carolingio. Y la idea de una comunidad cristiana universal coincidente con la cristiandad, idea sustentada en teoría por el recuerdo de la antigua Roma y garantizada en la práctica por el carácter universal e internacional de la misma estructura eclesiástica, perduró aún después de la aparición de las monarquías nacionales y hasta que la unidad de esa estructura eclesiástica quedó destruida con el advenimiento de la Reforma Protestante.

Por supuesto, mucho antes del surgimiento del Imperio de Carlomagno, el Imperio Romano de Oriente se había transformado en una comunidad cristiana similar. Además, en el Este en grado aún mayor que en Occidente, el emperador actuaba como la cabeza efectiva de esa comunidad, ejerciendo su poder sobre laicos y clérigos por igual y extendiendo su autoridad sobre una serie de cuestiones religiosas que hoy juzgaríamos fuera de la competencia de cualquier Estado. Nada demuestra más claramente el grado en que la «revolución de Constantino» transformó la Iglesia, tanto en su gobierno como en su imagen de sí misma; pues si bien a lo largo de todo el mundo antiguo fue un lugar común que el ámbito de lo que llamaríamos lo «político» abarcaba todas las dimensiones de la vida, incluso lo moral y lo religioso, se trataba de un lugar común que los autores neotestamentarios habían cuestionado tajantemente. En particular, su monoteísmo no les permitía ningún compromiso con la idea, muy difundida en la Antigüedad, de que los reyes eran también manifestaciones de lo divino o mediadores entre sus pueblos y lo divino. A inicios de la Era Cristiana, esta antigua idea halló una influyente expresión en la filosofía helenística de la realeza, que los emperadores romanos heredaron y que se reflejó en característicos títulos regios tales como «pastor», «salvador», «mediador» y «benefactor». Algunos estudiosos han visto en la aplicación de estos títulos reales a Cristo el deseo de destacar el hecho de que sólo Cristo era el salvador y el mediador ante el Padre divino, y la concomitante desaprobación del culto real prevaleciente. En el Evangelio según San Juan y en la Primera Epístola de San Juan hay implícita una oposición abierta entre el reino de Dios y los poderes establecidos de este mundo, y esta oposición pasa a primer plano cuando, en nombre del reino de Dios, el Apocalipsis de Juan denuncia como satánicos a los emperadores de Roma blasfemamente divinizados.

No obstante, en el Nuevo Testamento hay un elemento que, si bien en sí mismo no tiene un contenido

explícitamente político, sirvió para facilitar el camino a los sofisticados cristianos de cultura helénica que en los siglos II y III osaron alentar una relación más positiva entre el Imperio Romano y la Iglesia Cristiana. Este elemento fue la frecuencia con que Lucas correlacionó el relato del Evangelio con la historia del Imperio en su conjunto, señalando en particular la coincidencia del nacimiento de Cristo —que proclamó el nuevo orden de la redención— con el reinado del primer emperador, César Augusto, salvador y renovador del mundo romano [3]. Eusebio de Cesarea (c. 260-c. 340), obispo de la corte y biógrafo del emperador Constantino (aunque no necesariamente el más acrítico de sus aduladores clericales), consideraba esta correlación como nada menos que providencial, y la vinculaba con la creencia helenística en la interrelación de la monarquía universal y el monoteísmo, la unidad política y la unidad del cosmos. Así, pudo elaborar un cuadro del curso de la historia en el que la imposición del orden imperial por Augusto fue nada menos que la realización de las profecías del Antiguo Testamento sobre el advenimiento de la paz mesiánica, y la inauguración del imperio cristiano por Constantino fue asociada a la misión redentora de Cristo y considerada casi como su consumación. Por ello, Eusebio no perdió oportunidad de subrayar la naturaleza sacra de la posición imperial de Constantino y su proximidad personal a Dios. El emperador era «como un obispo general instituido por Dios», para quien era totalmente apropiado interesarse profundamente por el gobierno de la Iglesia [4]. Era, pues, una figura sacerdotal, y en verdad quizás algo más, pues en un pasaje de la *Oración... en Elogio del Emperador*

---

[3] Lucas, 2, 1 ss.; 3, 1 ss.; Hechos, 11,28; 18, 2.

[4] Eusebio, *Life of the Blessed Emperor Constantine*, libro 1, cap. 44. Traducción inglesa publicada en Henry Ware y Philip Schaff, recs., *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church* (Oxford y Nueva York, 1890), n. s. 1: 494.

Constantino que atribuye a Constantino una victoria que en otra parte, en un pasaje paralelo, era atribuida a Cristo, Eusebio presenta al Emperador como una figura casi mesiánica, como el «Sirviente de Dios» que finalmente había vencido a las «innumerables» fuerzas del mal [5].

Si tales ideas fueron populares entre el clero cristiano del Imperio tardío, lo fueron en parte por la naturaleza sin precedentes de las circunstancias que las originaron. A fin de cuentas, la enseñanza política del Nuevo Testamento se relacionaba con una situación en la cual los cristianos tenían que enfrentarse con gobernantes paganos, mientras que ahora gozaban del favor de emperadores cristianos, cosa que sólo podía ser un don maravilloso de la divina providencia. Realmente, no cabe sorprenderse, pues, de que la mayoría de ellos estuviesen dispuestos a aceptar los juicios de los propios emperadores sobre su lugar en el proceso de la salvación, ni es de sorprenderse de que estos emperadores no sintiesen ninguna necesidad de disociar su posición en cuestiones religiosas de la ocupada por sus predecesores, los emperadores-dioses de Roma o los reyes-sacerdotes de la Antigüedad. Constantino ni siquiera había sido bautizado cuando, en 325, convocó y presidió el Concilio Ecuménico de Nicea, y tanto él como varios de sus sucesores siguieron ostentando el título religioso pagano de «supremo pontífice» (*pontifex maximus*). Y hasta cuando discretamente abandonaron este título, los emperadores continuaron usando con respecto a sí mismos «el viejo vocabulario pagano de la divinidad» y considerándose en posesión de autoridad, y aun de suprema autoridad, en cuestiones religiosas, especialmente en las relativas a la propiedad, la disciplina y las designaciones de la Iglesia, pero también con frecuencia en cuestiones de doctrina.

---

[5] *Oration*, cap. 6; Ware y Schaff, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 1: 591.

En la medida en que logró transformar el cristianismo en algo semejante a un culto cívico, pues, la «revolución de Constantino» dio un gran impulso al abandono del alejamiento sectario del mundo y al surgimiento de una sociedad religiosa de tipo eclesiástico. Al presuponer una compleja amalgama de elementos cristianos y paganos y la demolición de la principal barrera que separaba las actitudes sociales cristianas de las del mundo, fue la condición más importante para la formación del tipo de sociedad cristiana sacra que iba a florecer más tarde tanto en el Imperio de Oriente como en el Imperio Carolingio de Occidente. Pero ya en la era carolingia había diferencias entre las actitudes religioso-políticas de Oriente y Occidente que no pueden ser explicadas sencillamente por la destrucción del aparato gubernamental romano en el Oeste o por diferencias en sus respectivos niveles de complejidad política. En Oriente, la versión cristianizada de Eusebio de la filosofía helenística de la realeza había echado firmes raíces, tanto, en verdad, que iba a conservar su vitalidad y popularidad hasta la extinción del Imperio Bizantino en el siglo XV, y también, por mediación de la Iglesia Ortodoxa, iba a contribuir en cierta medida al surgimiento en la época moderna de una conciencia política distintivamente rusa. En el Oeste, en cambio, la jerarquía clerical ya acariciaba aspiraciones a cierto grado de independencia y de influencia política con las que no soñaban sus homólogos ortodoxos de Oriente. Esto ha de explicarse, no sólo por el grado en que los obispos occidentales, como representantes supervivientes de la tradición imperial, habían tenido que ejercer tal influencia en el período de las invasiones, sino que también es menester prestar atención a los desarrollos doctrinales de los siglos IV, V y VI que tanto contribuyeron a dar al catolicismo latino su forma particular y a reforzar, en los territorios que cayeron bajo su órbita, la dignidad e importancia vinculadas con los miembros de la jerarquía sacerdotal.

San Agustín y los fundamentos doctrinales del sacerdocio

La facilidad con que Eusebio había podido pintar a Constantino como una figura casi mesiánica, estrechamente asociada al Cristo eterno, no sólo en la obra de gobierno, sino también en la de la salvación, refleja ese estado incierto de la teología cristiana en lo concerniente a la naturaleza de la Trinidad en general y a la de la Segunda Persona de la Trinidad en particular. También refleja la dificultad con que los cristianos cultos, cuyo pensamiento estaba modelado por supuestos y categorías basados en la tradición filosófica griega, llegaron a aceptar la doctrina de la Encarnación, la creencia de que Dios Hijo, Segunda Persona de la Trinidad, se había hecho hombre. Había buenas razones para ello. Sean cuales fueren las semejanzas entre el cristianismo primitivo y los otros cultos mistéricos salvacionistas de la época, y por mucho que en el Nuevo Testamento aparezcan creencias de origen helenístico, la creencia cristiana también contenía novedades fundamentales que imponían una carga considerable a cualquiera cuya mente hubiese sido modelada por la tradición filosófica griega.

Cuando una persona semejante abrazaba el cristianismo, no hallaba ninguna dificultad en aceptar la idea de que sólo había un Dios. La tradición filosófica había tendido persistentemente a esta conclusión, y entre los intelectualmente refinados era un lugar común ver en la unidad y el orden de un cosmos eterno el reflejo o la morada de un solo principio divino. Pero que fuese menester identificar el principio divino con Yahvéh, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, un poderoso Dios personal que no debía ser equiparado con el orden cósmico, pero de cuya libre voluntad dependía esencialmente ese orden y el Universo mismo, era una idea mucho más difícil de adecuar a las santas categorías de la tradición filosófica, lo mismo que la idea —relacionada con la anterior— de que el Universo no es eterno, sino

que ha sido creado de la nada por Dios. Análogamente, que se sintiese la necesidad de distinguir una suprema racionalidad organizadora, o *Logos,* y se la considerase como intermediaria entre Dios y el mundo era bastante comprensible y era también, en cierta medida, un lugar común; pero afirmar, como se hace en el prólogo al Evangelio según San Juan, que en la persona de Jesucristo el *Logos* o Palabra «se hace carne y mora entre nosotros» —en otras palabras, que el *Logos,* en lugar de hallar una manifestación múltiple y una expresión perdurable en el orden del cosmos, recibe una encarnación única, para siempre, en un solo ser humano y en un momento particular de la historia— era una total novedad, y una novedad muy difícil de asimilar para cualquier griego.

Es comprensible, pues, que llevase tanto tiempo y esfuerzo a los intelectuales cristianos llegar a un acuerdo sobre estas cuestiones y asimilar a categorías accesibles a una mente filosóficamente educada exactamente lo que ellos creían con respecto a los atributos de Dios, a la creación del Universo, a la relación entre Padre, Hijo y Espíritu Santo, y a las naturalezas humana y divina de Cristo. El proceso estaba en marcha en la época de Eusebio, pero no llegaría a completarse hasta dos siglos después o más, principalmente por los esfuerzos de los teólogos orientales más que de los occidentales. Los teólogos griegos de las iglesias orientales estaban especialmente inclinados por su herencia educativa a experimentar la inquietud filosófica y a preocuparse por los problemas especulativos que planteaban tales doctrinas cristianas, pero los pensadores de la Iglesia Latina occidental propendían, de modo característico, a pensar en términos jurídicos. El pensamiento filosófico y especulativo tenía mucho menos atractivo para ellos; su interés se centraba mucho más obsesivamente en cuestiones más susceptibles de formulación en términos legales: en la vida moral y la organización social, en los obstáculos prácticos en el camino de la vida moral y los medios para superarlos, y por ende en

asuntos como el pecado y la gracia, la salvación y la Iglesia, etc. Fue en estos ámbitos en los que hicieron su principal contribución al desarrollo de la teología cristiana, y de la naturaleza particular de esta contribución iba a derivar mucho de lo que sería distintivo del cristianismo latino.

Fiel a su herencia filosófica, convencidos de la importancia del conocimiento verdadero y confiando en el poder salvador de la razón, los teólogos orientales eran proclives a ver en la ignorancia el origen de la pecaminosidad del hombre y, por consiguiente, a entender la redención como un proceso de ilustración y el papel de Cristo, el *Logos* encarnado, como el de conceder al hombre la iluminación que necesita profundamente para ser salvado de las tinieblas del error. Pero ya en el siglo III, en el pensamiento del teólogo del norte de África Tertuliano (m. c. 230), podemos discernir los comienzos de lo que iba a llegar a ser una acentuada divergencia entre el pensamiento de la Iglesia Oriental y el de la Occidental sobre el tema de la pecaminosidad del hombre y sus esperanzas de redención. Detrás de esa divergencia se perfila la tendencia muy romana a concebir a Dios principalmente como un legislador soberano, a considerar en buena medida su relación con el hombre en términos jurídicos y, por consiguiente, a ver en el pecado un acto de rebelión voluntaria. Detrás de esa divergencia, también, hay una evaluación de la capacidad moral del hombre mucho más sombría que la corriente entre los teólogos de la Iglesia Oriental, un pesimismo que llevó a poner de relieve la importancia del pecado de Adán y la pérdida de la gracia con una intensidad y una persistencia mucho mayores que las de esos teólogos.

Al mismo tiempo, surgió una divergencia similar, aunque no tan marcada, entre el concepto oriental y el occidental sobre la naturaleza de la Iglesia misma. Los pensadores occidentales, sobre todo Cipriano, obispo de Cartago (m. en 258), se alejaron de las concepciones místicas, adoptaron un enfoque más jurídico y des-

tacaron la importancia de la sumisión a las autoridades eclesiásticas como criterio de pertenencia a la Iglesia. Estas dos tendencias teológicas distintivamente occidentales se unieron en el pensamiento de San Agustín de Hipona (354-430), teólogo norafricano que fue uno de los más grandes padres de la Iglesia y el principal arquitecto del tipo de teología cristiana adoptado en Occidente por la Iglesia Católica Latina.

En mayor grado de lo que sucede en la mayoría de las teologías, la de San Agustín tenía sus raíces en las turbulentas situaciones de su propia vida: su sentido del pecado y del desvalimiento moral, la larga peregrinación intelectual emprendida antes de su conversión, primero a la filosofía neoplatónica y luego al cristianismo, las pruebas y tribulaciones que pasó como obispo de Hipona, las controversias religiosas y teológicas en las que se vio envuelto como pastor de su rebaño y como principal intelectual cristiano de su tiempo. De esas controversias, dos fueron de particular importancia para el desarrollo de su pensamiento en lo concerniente a la relación del hombre con Dios, la de la gracia con la salvación y el papel que desempeña la Iglesia en ambas. La primera constituyó la lucha que llevó a cabo contra la nueva amenaza que plantearon a comienzos del siglo v los seguidores de Pelagio (c. 354-c. 418); la segunda fue la prolongada batalla que libró contra el viejo peligro que planteó agudamente en su propia diócesis la secta cismática de los donatistas.

Pelagio era un monje británico o irlandés que fue un maestro de moda en Roma durante los primeros años del siglo v y que, junto con su discípulo Celestino, pasó algún tiempo en el norte de África alrededor del año 410. Moralista por temperamento, al parecer se sintió contrariado por el bajo nivel de conducta moral que había observado en Roma y por el creciente predominio de una concepción que juzgaba pesimista y desmoralizante acerca de lo que podía esperarse con realismo de la naturaleza humana. La creencia de que el hombre no tenía facultades naturales para evitar el pecado le

parecía una negación del poder y la bondad del Dios que había creado la naturaleza humana; de aquí su rechazo de la doctrina de Tertuliano según la cual, como descendientes de Adán, las almas de los hombres habían heredado los perjudiciales efectos del Pecado Original del progenitor, su desdén hacia la idea de que, como resultado de la Caída, la voluntad humana tenía una tendencia intrínseca hacia el pecado y su desvalorización del papel de la gracia divina en el proceso de la salvación. No es tanto por el favor de Dios como por su propio mérito por lo que el hombre progresa en santidad. En verdad, en la libertad de su voluntad y por sus propias facultades naturales, el hombre puede evitar el pecado y, mediante un denodado y persistente esfuerzo de la voluntad, alcanzar la perfección. Como, según se dice, afirmó Celestino: «Si debo, puedo.»

Estas opiniones eran dignas de execración para San Agustín. En razón de las luchas morales y espirituales de su propia vida anterior —luchas cuya angustia e intensidad transmite tan conmovedoramente en las *Confesiones*—, no era en modo alguno propenso a dudar de la realidad del Pecado Original o del abrasante impacto de la Caída de Adán sobre las almas de sus descendientes. Como resultado de este infeliz suceso, la misma naturaleza humana quedó marcada tan profundamente y se corrompió tan temiblemente que se volvió esclava del pecado, la ignorancia y la muerte. La capacidad de abstenerse del pecado y de alcanzar el bien —capacidad que había sido la prerrogativa natural de Adán en estado de inocencia— se ha perdido, y sólo puede recuperarse por la clemente infusión de la gracia de Dios. Si bien esto no significa que el hombre haya perdido su libre arbitrio, en el estado de la caída el uso inevitable que da a ese libre arbitrio es para hacer el mal.

Dada la firme adhesión de Agustín a una estimación tan pesimista de la condición humana, no tiene nada de sorprendente la hostilidad con que reaccionó ante la enseñanza de Pelagio. Fue, en verdad, el desafío de esta enseñanza lo que lo acicateó a formular su propia

doctrina de la forma más tajante y sin compromisos. Abandonado totalmente a sí mismo, argüía, el hombre no puede hacer absolutamente nada para alcanzar la salvación. Sin la ayuda divina, no puede acercarse a Dios ni alejarse de él, a menos que, por una gracia irresistible, Dios decida volverlo hacia Él. Está sumergido en el pecado de Adán, marcha a la deriva por el pecado, a merced de los turbulentos mares de su propia naturaleza caída y depravada, incapaz hasta de izar velas o dirigirse a tierra. Sólo puede librarse de situación tan desesperada si Dios, en su infinita e incomprensible merced va hacia él, lo levanta y lo dirige hacia Sí; de aquí, por tanto, la posterior adhesión de Agustín a la doctrina de la predestinación. Corresponde a Dios decidir cuáles hombres recibirán esa merced y cuáles no. Agustín creía que era esto lo que había hecho desde toda la eternidad, basando su temible decisión, no en la presciencia de las vidas que los hombres tratan de llevar, sino en una secreta e inescrutable justicia que trasciende las categorías de una equidad meramente humana.

Por supuesto, llevada a sus últimas consecuencias lógicas, el efecto de esta posición habría sido despojar a los servicios sacramentales de la iglesia jerárquica visible de toda importancia en la economía de la salvación. Si ésta dependía enteramente de la libre decisión de un Dios inescrutable, ni siquiera la más asidua explotación de los canales sacramentales de la gracia podía hacer nada para mejorar las posibilidades de un solo individuo. En esto, la posición de Agustín tiene algo en común con el pelagianismo, al que se oponía diametralmente. Llevada hasta sus últimas consecuencias lógicas, la evaluación fundamentalmente optimista que hacía Pelagio de la capacidad moral del hombre, si bien no eliminaba necesariamente los canales sacramentales de la gracia, ciertamente tendía a reducir mucho su importancia, así como la de los servicios sacerdotales de los que dependía. Pero ni Agustín ni Pelagio llevaron sus posiciones hasta sus últimas consecuencias lógicas. En

el caso de Agustín, este hecho queda claramente de manifiesto en la postura doctrinal que adoptó en su lucha contra los donatistas.

El punto en litigio en esta lucha era nada menos que el de la naturaleza de la Iglesia Cristiana misma. En ausencia de un enfrentamiento similar, los teólogos de la Iglesia Oriental nunca se sintieron acuciados a sistematizar su concepción de la Iglesia. Como resultado de esto, el pensamiento eclesiológico de las Iglesias Ortodoxas Orientales se desplazó en una dirección más mística o «espiritual» que el de cualquiera de las Iglesias Occidentales. El lugar de nacimiento del donatismo fue la provincia del Norte de África, donde, en vida de San Agustín, había escindido la comunidad cristiana en una iglesia ortodoxa y otra cismática enconadamente opuestas. Su punto de partida había sido la persecución de Diocleciano, bajo cuya presión parte del clero había cometido apostasía. Después de la persecución, un grupo de fanáticos entre los que se contaba Donato, el obispo de quien luego derivarían su nombre, desafió en particular la autoridad de Ceciliano, obispo de Cartago (con el argumento de que había sido ordenado por un sacerdote que había repudiado la fe y, por tanto, había caído en pecado mortal), cuestionó en general la validez de los sacramentos administrados por clérigos de vida inmoral o indigna y adoptó la posición de que la Iglesia perdía su derecho a considerarse santa si toleraba en sus filas a miembros culpables del pecado capital de apostasía o clérigos moralmente indignos de su elevado cargo.

Era evidente por sus implicaciones que no se trataba de una disputa meramente académica, sino que planteaba en forma muy aguda toda la cuestión de la relación de la Iglesia con el mundo. Para los donatistas, la inclusión en éste no debía comprarse al precio de un compromiso con la moral de los hombres corrientes, la universalidad era un criterio menos importante para identificar la verdadera iglesia que la santidad, y ésta debía ser juzgada exclusivamente en términos del rigor

moral con que sus miembros conducían su vida. Para ellos, por ende, la Iglesia debía ser un cuerpo de los elegidos, y la pertenencia a ella, tanto para los clérigos como para los laicos, debía estar limitada a las filas de los justos; debía ser, con arreglo a la terminología de Troeltsch, una *secta*. Y así, con el tiempo, los donatistas harían la sorprendente afirmación de que su iglesia, aunque limitada a la provincia del Norte de África y cismática, era la única con derecho a considerarse la verdadera Iglesia Católica.

Cuando Agustín fue hecho obispo, en 396, el movimiento donatista había llegado a su apogeo. Era particularmente fuerte en su propia diócesis de Hipona y tuvo que luchar contra él durante el resto de su vida; pero la posición teórica que adoptó en oposición a este movimiento no es fácil de reconciliar con su doctrina sobre la gracia. El enfrentamiento con el pelagianismo lo llevó a formular su creencia en la predestinación en una forma particularmente intransigente, identificando la verdadera iglesia, no con una comunidad visible de hombres, sino con el cuerpo invisible de los elegidos cuyos miembros sólo son conocidos por Dios. En su enfrentamiento con los donatistas, en cambio, destacó la importancia de la iglesia visible, institucional, presente en este mundo como sociedad jerárquicamente organizada poseedora de la autoridad para predicar el Evangelio y administrar los sacramentos, es decir, la Iglesia Católica histórica, la única Iglesia Católica verdadera, santa tanto como universal, porque sólo por mediación de ella, e independientemente de la dignidad de sus ministros, puede ser recibido el Espíritu Santo. Fuera de esta iglesia, pues, no puede haber salvación. Si su composición, hablando estrictamente, es más amplia que la de la iglesia «esencial» o «invisible», formada exclusivamente por los verdaderos adeptos de Cristo, no es la voluntad de Dios que nosotros, como hacen los donatistas, tengamos la presunción de hacer lo que él mismo no hará antes del Juicio Final, a saber, separar el trigo de la cizaña, los santos de los pecadores.

Así, mientras que en el contexto de sus escritos sobre la gracia y la salvación Agustín se vio conducido a definir la Iglesia como el cuerpo invisible de los elegidos, sólo conocidos de antemano por Dios, en el contexto de sus escritos contra los donatistas se vio llevado a identificar la Iglesia visible —con todos sus santos y pecadores, su jerarquía y sus sacramentos— como la verdadera Iglesia Católica y la única arca de salvación. La iglesia medieval no trató de reconciliar estas dos posiciones. Mientras que la doctrina sobre la Iglesia que Agustín elaboró en oposición al donatismo estaba destinada a convertirse en la ortodoxia prevaleciente, sus ideas sobre la gracia y la predestinación sólo fueron admitidas con modificaciones que sirvieron (aunque no fuera ésa, necesariamente, la intención que les dio origen) para ponerlas de acuerdo con la doctrina sobre la Iglesia.

La condena oficial del pelagianismo por el Concilio General de Éfeso reunido en 431 no supuso la aceptación de toda la doctrina antipelagiana de Agustín. En verdad, ideas semipelagianas fueron reiteradas en más de una ocasión en el curso del siglo v, hecho que indica el grado en que los eclesiásticos hallaban difícil adaptar las tajantes doctrinas de Agustín sobre la predestinación y la gracia irresistible al marco de la tradición católica. Pero si bien las ideas semipelagianas no iban nunca a desaparecer totalmente, fue la posición semiagustiniana adoptada por el Concilio de Orange de 529 y apoyada por el papa Bonifacio II (530-532) la que estableció la norma de la iglesia medieval en estas cuestiones. Se suscribió el énfasis puesto por San Agustín en el impacto perdurable y devastador del Pecado Original de Adán sobre las facultades religiosas y morales de todos sus descendientes. También se suscribió la afirmación de que sin el don previo de la gracia divina el hombre no puede hacer nada para agradar a Dios, pues hasta el deseo de creer es el resultado de la clemente acción del Espíritu Santo; pero la idea de que

Dios ha predestinado a algunos hombres al mal fue rotundamente condenada y no se mencionó para nada la gracia irresistible. Era claro, pues, que estaba en el poder del hombre decir no a Dios, y, sólo un poco menos claramente, se insinuó que está en la facultad del hombre cooperar libremente con la gracia de Dios y, mediante tal cooperación, hacer algo al menos para promover la propia salvación. Así, el concilio trató el tema de la gracia subrayando su naturaleza sacramental y vinculando su mediación, en particular, con la recepción del bautismo. «También creemos esto... que, después de recibida la gracia por el bautismo, con la ayuda y cooperación de Cristo, todos los bautizados tienen el poder y el deber de realizar todas las cosas adecuadas a la salvación del alma, si se esfuerzan fielmente en ello.» [6]

El resultado, pues, fue una versión modificada de la doctrina de Agustín sobre la gracia, versión coherente con la doctrina sobre la Iglesia que él elaboró durante su lucha contra los donatistas. Es una versión que, al mismo tiempo que afirma la capacidad del hombre de promover su propia salvación, le atribuye el poder —y, por ende, lo carga con la responsabilidad— de cooperar con la acción de la gracia divina. Esta versión, si bien afirma la necesidad de la gracia, contribuyó mucho a limitar su dispensa a los canales de la gracia llamados sacramentales, que eran posesión exclusiva de la Iglesia Católica y los cuales, para ser eficaces, en la mayoría de los casos tenían que ser administrados por un miembro de esa pequeña minoría ordenada de la Iglesia que constituía su cuerpo sacerdotal. Fue esta versión del agustinismo, expuesta y popularizada en Occidente por los influyentes escritos del papa Gregorio Magno (590-604), la que iba a desempeñar un papel decisivo en la historia del mundo medieval.

---

[6] Bettenson, rec., *Documents of the Christian Church*, p. 87.

La Iglesia y el mundo

Sin duda, hubo cantidad de otros factores, pero la «Revolución Constantiniana» y la aceptación de una teología agustiniana modificada fueron los que explican más que cualesquiera otros la marginación durante la mayor parte de la Edad Media del impulso sectario tan evidente en el cristianismo primitivo, y el surgimiento de la forma de sociedad religiosa que Troeltsch llamaba cristianismo de «tipo eclesiástico» y que, según él creía, se hallaba ejemplificado de la manera más pura en el cristianismo medieval. Lo que esto hizo posible fue algo que ninguna forma retraída, exclusiva y sectaria de cristianismo podía haber intentado ni, en verdad, habría deseado intentar: nada menos que su expansión para abrazar al Oeste bárbaro semipagano, remodelarlo a la imagen cristiana y finalmente transformarlo en una nueva sociedad casi sacra, la civilización medieval, que llegó a su apogeo en el siglo XIII y que tendemos a considerar como de quintaesencia cristiana.

A lo largo de los siglos, han sido tantos los que han lamentado la decadencia de esta civilización como los que han aplaudido su defunción. Ciertamente, hoy serían pocos los que estarían dispuestos a subestimar el esplendor de sus realizaciones. Tanto en cuestiones económicas como artísticas, políticas como intelectuales, técnicas como literarias o musicales, la vastedad y la altura de sus logros son indiscutibles. Sin embargo, puede cuestionarse el grado en que cabe afirmar que encarnó plena y verdaderamente el *ethos* cristiano. A fin de cuentas, por cada trozo de territorio ganado, se pagó un precio. Por cada oportunidad de ejercer influencia sobre el conjunto de la sociedad, tuvo que hacerse alguna concesión moral o religiosa. Por cada paso que la alejó del mundo cerrado de la exclusividad sectaria, la Iglesia Cristiana tuvo que abrirse a las influencias deformantes de la sociedad que aspiraba a abarcar y remodelar. Según Troeltsch, sólo el cristianismo de tipo

eclesiástico tuvo «el poder de agitar a las masas de un modo real y perdurable»; mas, para hacerlo, tuvo que responder a las esperanzas y los temores de las creencias populares y a las urgencias de las necesidades populares. En resumen, tuvo que llegar a un compromiso con respecto a sus principios; pero, ¿en qué medida?, y ¿cuán comprometedor fue ese compromiso?

Desde el punto de vista de la Iglesia preconstantiniana o de las iglesias cristianas del mundo moderno, es tentador responder que la Iglesia, en verdad, estuvo demasiado a su gusto en la sociedad medieval, que ajustó sus propios ideales a los encarnados en esa sociedad hasta un grado que fue demasiado comprometedor. Después de todo, abundan los indicios de esto. Ni siquiera los monasterios, productos ellos mismos de una reacción sectaria a la dilución del fervor cristiano en la era constantiniana e inmediatamente posconstantiniana, escaparon al destino común del conjunto de la Iglesia. Del siglo VII al X, los monasterios célticos y benedictinos desempeñaron un papel muy noble en la evangelización de Europa Occidental y en el mantenimiento del saber, pero el mundo se infiltró demasiado en ellos y dejaron de ser, en todo aspecto, comunidades que alentasen cualquier género de religión profundamente personal. En los casos peores, estuvieron sujetos a una desenfrenada explotación a manos de abades laicos. En el mejor de los casos, se convirtieron en comunidades que existían para servir a las necesidades familiares y espirituales de sus fundadores y benefactores aristocráticos, brindando una honorable carrera a hijos menores sin tierras e hijas incasables, y, por su incesante rutina de devociones comunales, efectuando, como substitutos, las cargas penitenciales que sus patronos hallaban demasiado pesadas para realizar ellos mismos. Las grandes reformas monásticas que se efectuaron en toda Europa durante los siglos XI, XII y XIII, que crearon nuevas órdenes, como los cartujos, los cistercienses, los franciscanos y los dominicos, contribuyeron mucho a restaurar el original vigor sectario del impulso monástico,

pero pocos monasterios fueron capaces de mantener ese vigor de un modo realmente duradero. La renovación fue seguida, casi inevitablemente, por el compromiso y la decadencia, y es quizá sintomático del confuso estado final del monaquismo medieval el hecho de que Martín Lutero, él mismo producto en muchos aspectos de una reforma rigorista dentro de su propia orden de los eremitas de San Agustín, fue llevado a oponerse a las prácticas religiosas corruptas de su época por su indignación ante la suave disposición de un fraile dominicano a atribuir a las indulgencias, de una manera no ortodoxa pero ampliamente tolerada, algo así como una eficacia mágica.

Sin embargo, mucho de lo que era puro en el cristianismo medieval, mucho de lo que era riguroso y sin compromisos, fue un aporte de líderes monásticos, desde Gregorio I hasta los grandes abades de Cluny, desde San Bernardo de Claraval hasta San Francisco de Asís y Santo Domingo. En el conjunto de la Iglesia, el grado de acomodación a las creencias y prácticas de la sociedad era mucho más notable. En el frente misional, la práctica de sustituir las celebraciones estacionales paganas por fiestas cristianas, los altares paganos por iglesias y el culto de un espíritu o deidad local por el de algún santo cristiano puede haber sido considerada como una táctica astuta [7], pero el precio que se pagó

---

[7] A este respecto, son reveladoras las instrucciones enviadas en 601 por el Papa Gregorio a los misioneros benedictinos en Inglaterra:

«Cuando, con la ayuda de Dios, lleguéis a nuestro muy reverenciado hermano el Obispo Agustín, deseamos que le informéis que hemos prestado cuidadosa atención a los asuntos de los ingleses, y hemos llegado a la conclusión de que los templos de los ídolos que hay en ese país no deben ser destruidos en modo alguno. Él debe destruir los ídolos, pero los templos deben ser rociados con agua bendita, se debe colocar altares y poner reliquias en ellos. Porque si esos templos están bien construidos, han de ser purificados del culto al diablo y dedicados al servicio del verdadero Dios. De este modo, esperamos que la gente, al ver que sus templos no son destruidos, abandone la idolatría y vuelva a esos lugares como antes, para llegar

por ella fue durante siglos mayor que el que comúnmente sospechamos. Los cristianos de África de la época de San Agustín consideraban como una costumbre devota «el llevar bizcochos de harina, pan y vino a los altares de los santos en sus días conmemorativos», y su madre, Mónica, sólo abandonó esa costumbre cuando ellos fueron a Milán, donde San Ambrosio había prohibido dicha costumbre al identificarla como lo que era: una supervivencia con apariencia cristiana del antiguo culto de los muertos [8]. Ciertamente, en los años siguientes a las invasiones bárbaras, es dudoso que los obispos, aun de la talla de Ambrosio, intentasen imponer una prohibición tan ambiciosa a muchedumbres mucho más rústicas. El cristianismo popular ya incluía demasiadas prácticas casi paganas e iba a continuar teniéndolas durante siglos, como lo testifica la intensidad del culto medieval de las reliquias. En verdad, las investigaciones sociológicas modernas han planteado serias dudas sobre el grado en que puede decirse que algunas de las más remotas regiones rurales de la Europa Occidental católica fueron práctica y realmente cristinizadas. Como cabe esperar de una sociedad que era abrumadoramente agraria, la antigua religión de la naturaleza, con su creencia de que lo divino habita en el mundo natural, sus ritos para la promoción de la fertilidad y sus panaceas para la prevención de desastres natura-

---

a conocer y adorar al verdadero Dios. Y puesto que tienen costumbre de sacrificar muchos bueyes a los diablos, que se sustituya este acto por otra ceremonia, como el día de la Devoción o las Festividades de los sagrados mártires cuyas reliquias hayan sido encerradas allí... Pues es ciertamente imposible eliminar de golpe todos los errores de espíritus obstinados, y quien desea ascender hasta la cima de una montaña asciende gradualmente, paso a paso, y no de un salto. Fue de este modo como Dios se reveló al pueblo israelita en Egipto, permitiendo que los sacrificios antes ofrecidos al Diablo en adelante se los ofreciesen a Él.» (Beda, *A History of the English Church and People*, vol. 1, cap. 30; trad. de Leo Shirley-Price, Baltimore, 1965, pp. 86-87.)

[8] *Confessions*, 6:2; trad. de R. S. Pine-Coffin (Baltimore, 1964, pp. 112-113).

les, demostró ser muy robusta, en verdad. A fin de cuentas, restos semicomprendidos de tales creencias y costumbres sobrevivieron en las leyendas y el folklore europeos hasta el siglo XIX, y algunos de los estudiosos más especulativos de la caza de brujas de comienzos de los tiempos modernos han argüido (sin mucho éxito, reconozcámoslo) que los acusados por sus perseguidores cristianos de participar en las obscenidades del culto de Satán no eran sino adeptos de versiones supervivientes de la antigua religión de la naturaleza y realizaban, en realidad, ritos de la fertilidad de origen precristiano.

En tiempos antiguos —y tanto en los mundos celta y germánico como en el mundo mediterráneo— los reyes desempeñaron un papel destacado en las diversas formas de religión de la naturaleza; en virtud de su carácter sagrado y aun de su divinidad, se los hacía responsables de la rotación de las estaciones, la fertilidad de la tierra y la prosperidad general de sus súbditos. Estas ideas sobrevivieron largo tiempo a la conversión de los pueblos europeos al cristianismo. Todavía en 1527, el rey Gustavo Vasa se quejó amargamente en una reunión de la asamblea representativa de que «los campesinos suecos de Dalarna, si prevalecía el mal tiempo, echaban sobre él la culpa de ello, como si fuera un dios y no un hombre» [9]. La tenaz creencia en el poder curativo del contacto regio —virtud oficialmente atribuida a los monarcas franceses e ingleses hasta el siglo XVIII— habría sido inconcebible de no haber sido por la supervivencia en la Edad Media de las ideas precristianas sobre el carácter sagrado de los reyes. También habría sido inconcebible sin la disposición del clero dominante a someter tales ideas a la aprobación eclesiástica, aunque hacerlo significase ampliar el marco de las creencias cristianas. En la Iglesia Romana y la Igle-

---

[9] Otto Höfler, «Der Sakralcharakter des germanischen Königstum», en *Studies in the History of Religions: The Sacral Kingship* (Leiden, 1939), 4:681.

sia Bizantina tardías, la influyente teología imperial de Eusebio fue la principal manifestación de esa disposición. En Europa Occidental, lo fue el reconocimiento papal, en 751, de la pretensión carolingia al trono franco y la posterior difusión del rito de la unción real (el ungimiento con óleo sagrado). Este rito, adaptado a fines cristianos, especialmente para el bautismo y la ordenación de sacerdotes, había desempeñado un importante papel en el antiguo Cercano Oriente y en el ceremonial hebreo; en la práctica antigua se lo usaba para efectuar la transferencia de una persona del ámbito de lo profano al de lo sagrado. En Occidente, llegó a formar parte de las complicadas ceremonias litúrgicas que el clero elaboró alrededor de la coronación de los reyes y se lo consideró como un sacramento comparable a la consagración de los obispos, que confería un carácter sagrado al rey y lo incorporaba en algún sentido al cuerpo del clero. No es sorprendente, pues, que Carlomagno haya sido descrito por sus propagandistas como un nuevo David, un nuevo Salomón, con pleno derecho a gobernar tanto en cuestiones religiosas como seculares y a quien los clérigos reunidos de su reino habían aclamado apropiadamente en 794, como «rey y sacerdote».

Pocos ejemplos puede haber más claros que éste del tipo de adaptación de compromiso que la Iglesia Cristiana se vio obligada a efectuar cuando asumió su misión civilizadora y se expandió para abarcar y remodelar a toda la sociedad, hasta el punto de que los reformadores gregorianos del siglo XI llegaron a la conclusión de que el precio pagado era demasiado alto y lanzaron su ataque frontal contra toda la tradición de la «realeza pontifical». Pero esa adaptación tuvo tanto éxito y la tradición se hallaba tan firmemente arraigada que el mismo papado que llevó a cabo el ataque sucumbió a muchos de sus atractivos en los siglos XII y XIII. Los papas de la Alta Edad Media aparecieron como verdaderos monarcas sagrados, como los verdaderos sucesores medievales de los emperadores romanos, recla-

mando muchos de los atributos de éstos y usando algunos de sus títulos, rodeados de su ceremonial, usando sus insignias y gobernando una iglesia altamente politizada mediante una burocracia centralizadora y con un cuerpo jurídico constituido según el de Roma.

El grado en que la Iglesia medieval hizo concesiones en sus principios es evidente, además, no sólo en cuestiones ideológicas, sino también en cuestiones morales y prácticas. Las turbulentas energías marciales de una nobleza guerrera fueron acopladas al ideal, extrañamente ajeno al cristianismo, de la guerra sagrada, y consagradas mediante la constante prédica de las cruzadas. El antisemitismo popular, que el movimiento cruzado contribuyó a estimular en Europa y que parte del clero superior trató de refrenar, fue en cierto modo legitimado por la disposición de 1215 de Inocencio III, según la cual los judíos debían usar vestiduras distintivas. Las necesidades financieras de los gobernantes fueron satisfechas a expensas de las iglesias locales por la decisión final de los papas de compartir con los reyes los frutos de los nombramientos eclesiásticos y (aunque en esto tuvieron menos intervención) el producto de los impuestos papales.

Estos juicios no son meramente retrospectivos. Las reformas eclesiásticas que dominaron la historia de fines del siglo XI alentaron la resurrección de la visión donatista de una iglesia de los puros, la visión esencialmente sectaria de una iglesia compuesta sólo por los devotos y los santamente opuestos a los males y la corrupción manifiestos del mundo. El fracaso final de esas reformas extendieron esa visión y dieron origen a una corriente subterránea de oposición a las pretensiones eclesiásticas oficiales. Por ello, en los últimos siglos medievales la calma religiosa fue sacudida repetidamente por la aparición de movimientos sectarios, a veces sencillamente contrarios al orden establecido, pero con frecuencia antisacerdotales y heréticos, con la pretensión de aportar un testimonio verdaderamente cristiano frente a la corrupción masiva de la iglesia jerárquica oficial,

la cual, se decía, al abrazar tan ansiosamente al mundo, había traicionado las ideas de su maestro y se había prostituido al Anticristo. El llamamiento a un retorno a la sencillez apostólica lanzado a fines del siglo XII por Pedro Valdo de Lyon y repetido en los siglos siguientes por sus seguidores, a quienes las autoridades llamaron los «herejes valdenses», representa a este tipo de movimiento en su forma más pura. La destructiva lucha, durante el siglo XIV, del ala «espiritual» o radical de los franciscanos para hacer volver a la relajada mayoría de la orden a la pureza de la adhesión de su fundador a la pobreza apostólica lo representa en su momento más intenso.

Podríamos continuar. La cantidad de críticas acumuladas contra la Iglesia en esos últimos siglos medievales fue enorme. Pero en modo alguno emanaban todas ellas de quienes, al abrazar doctrinas ahora denunciadas como heréticas, se colocaban fuera del ámbito de la iglesia oficial. Desde principios del siglo XIV, los programas para reformar la Iglesia, «en su cabeza y sus miembros», se hicieron tan comunes que constituyeron casi un género separado en la literatura eclesiástica. Mucho de lo que, posteriormente, los propagandistas protestantes del siglo XVI dijeron sobre la corrupción eclesiástica podía hallarse en esos anteriores programas de reforma (si es que no lo tomaron realmente de ellos), muchos de los cuales, debe señalarse, eran obra de hombres situados en elevados rangos de la jerarquía clerical. Y este hecho nos dice algo muy importante sobre la medida en que el cristianismo de tipo eclesiástico de la Edad Media logró imponer sus ideales a la civilización de la época; pues pese a sus barbarismos, sus corrupciones y sus malformaciones, pese a sus evasiones y deshonestidades, en la Iglesia medieval hombres y mujeres, al parecer, trataron de cumplir con el Evangelio. Pocos aspectos de sus vidas quedaron totalmente al margen de ese intento, y pocos ámbitos de la sociedad no fueron modificados por él, en uno u otro plano. Si en una historia de la Iglesia medieval sería totalmente apro-

piado poner de relieve las deformaciones en las creencias y las corrupciones en la práctica que la Iglesia sufrió a causa de su aspiración a la universalidad y su apertura a la sociedad, toda tentativa de comprender la significación de la experiencia medieval en el desarrollo de la civilización occidental debe dirigir la atentención, asimismo, a las modificaciones que el cristianismo introdujo (y, por cierto, a un elevado precio) en la vida y el pensar de los hombres medievales.

Más de una vez en los capítulos siguientes sostendremos que mucho de lo que es singular en la moderna civilización occidental se remonta a esos cambios, a las nuevas formas creadas por los compromisos entre el orden precristiano y las ideas y prácticas de origen cristiano. Es verdad que esos compromisos, sin duda, fueron la causa de buena parte de la inquietud que caracterizó a la civilización medieval y de la inestabilidad que ocasionaría su decadencia. Si hubiese prevalecido una forma más puramente sectaria de cristianismo, sin influencia sobre la mayor parte de la sociedad, o si se hubiese establecido de algún modo un orden cristiano más puro, no habrían existido muchas de las causas de esa inestabilidad; pero antes de entregarnos a la nostalgia por un pasado que no existió, quizá debamos preguntarnos en qué medida el dinamismo y la vitalidad de la civilización occidental no fueron el resultado de esa crítica inestabilidad y si ella es deplorable. Quizás en ningún ámbito se plantea esta cuestión con más fuerza que en la historia de la vida económica medieval.

Capítulo 3
Las actividades
La naturaleza de la vida económica medieval

Durante los últimos cinco mil años o más, la mayor parte de la humanidad ha basado su manutención en el cultivo de la tierra o en la ganadería. Esto ocurrió por primera vez cuando la mayoría de los hombres que habitaban tierras, regadas por las lluvias y los valles irrigados por ríos pasaron de la caza y la recolección a la producción planificada de alimentos. Puede dejar de ser así en nuestro siglo, pues nuestra época ya se ha distinguido de las precedentes por la magnitud de la minoría que no se sustenta en el trabajo agrícola, la velocidad con que esa minoría ha aumentado y los medios por los cuales la mayor parte de sus miembros obtienen su sustento, es decir, dedicándose a actividades comerciales, industriales u otras ocupaciones urbanas. Antes de la primera guerra mundial, sólo en los países del núcleo europeo occidental de la revolución industrial la mayoría de la población había abandonado la agricultura por ocupaciones esencialmente urbanas. Pero, por la época de la segunda guerra mundial, el cambio se había producido no sólo en los países altamente industrializa-

dos de Europa Occidental, sino también en Japón, los Estados Unidos, la URSS y en otros países. Desde la guerra, además, los esfuerzos realizados en los países en desarrollo o subdesarrollados para promover la modernización y, con ella, la industrialización y la complejidad tecnológica que son su núcleo, han acelerado el crecimiento de las minorías urbanas en medio de poblaciones que son aún predominantemente agrarias.

Nadie negaría hoy la importancia de este cambio. Al implicar «una mutación en la vida económica y social de la humanidad comparable en magnitud con la transición neolítica de la depredación a la agricultura y la ganadería» [1], su importancia verdaderamente histórica es evidente, al igual que la de su causa subyacente: la revolución industrial que se inició en la Inglaterra del siglo XVIII. Esta se difundió de un modo algo desigual, durante el siglo XIX, a la Europa Continental, América del Norte, Japón y otros países; la promoción y guía de su continuo progreso por la faz de la Tierra ha sido la preocupación de gobiernos y economistas del desarrollo por igual. En verdad, las mismas dificultades que los planificadores económicos han hallado en sus esfuerzos dirigidos a alentar la modernización y la industrialización en los países subdesarrollados han contribuido a centrar la atención en las condiciones —políticas, sociales e intelectuales— que hicieron posible el éxito inicial de esos procesos en Europa. A fin de cuentas, el decenio 1960-1969 constituiría la «década del desarrollo». Por una combinación de una elaborada planificación, una generosa extensión de créditos o infusiones de ayuda y un hábil manejo de los medios de producción y de intercambio, se esperó que muchos países de todo el mundo subdesarrollado podrían ser impulsados a través de «la barrera del sonido de la acu-

---

[1] William H. McNeill, *The Rise of the West* (Chicago, 1963), p. 732. Y añade (p. 733): «Las posibilidades sociales, políticas y culturales inherentes a tal cambio en el ritmo y la rutina elementales de la vida humana aún no han sido más que parcial y quizá torpemente exploradas.»

mulación de capital» que separa a las economías dinámicas de las estáticas. La «década del desarrollo» ha finalizado, pero como los países más ricos siguen siendo más ricos y los pobres (pese a un crecimiento impresionante) relativamente más pobres, sus resultados no han estimulado el optimismo; razón de más, pues, para preguntarse cómo, en los siglos XVIII y XIX, Europa Occidental logró realizar espontáneamente una transición que parece similar, y cómo lo consiguió sin el beneficio de una planificación coherente, el estímulo de la ayuda económica o el aliento que proporciona un predecesor que ha alcanzado el éxito.

Hay que ser muy audaz, en realidad, para atribuir absoluta validez a cualquier explicación de un proceso histórico a la vez tan vasto e intrincado como la revolución industrial; pero entre las numerosas explicaciones parciales propuestas, una se destaca claramente como fundamental. Dicha explicación concierne al contraste en madurez tecnológica y riqueza económica entre la Europa del período inmediatamente anterior a la revolución industrial y las regiones preindustriales del mundo actual. Al definir la revolución industrial como «el primer ejemplo histórico del avance de una economía agraria y artesanal a otra dominada por la industria y la manufactura mecánica», David S. Landes ha descrito su «núcleo» como

> una sucesión interrelacionada de cambios tecnológicos. Los cambios materiales se efectuaron en tres ámbitos: 1) hubo una sustitución de la habilidad humana por artefactos mecánicos; 2) la energía inanimada —en particular, el vapor de agua— ocupó el lugar de la fuerza humana y animal; 3) se produjo un acentuado mejoramiento en la obtención y la elaboración de materias primas, especialmente en las industrias hoy llamadas metalúrgicas y químicas. Acompañaron a estos cambios en equipos y procesos, nuevas formas de organización industrial.

También sostiene que la Europa Occidental de la revolución industrial había hecho un «substancial... progreso» en la dirección de los cambios técnicos decisivos descritos, que su economía (en parte como resultado

de lo anterior) había superado desde hacía tiempo el nivel de la subsistencia, que —por ende— a lo largo de siglos había logrado acumular una considerable masa de capital y que era, en efecto «ya rica... en comparación con otras partes del mundo de aquel entonces y con el mundo preindustrial de la actualidad» [2].

Por muy atractivos que sean, pues, los paralelismos históricos, no es totalmente correcto considerar a Europa Occidental en vísperas de la revolución industrial como una región subdesarrollada en el mismo sentido que las naciones preindustriales de hoy. Si la renta *per capita* puede tomarse como indicio adecuado, sería más apropiado compararla con los Estados semiindustrializados del mundo latinoamericano. Así, en términos de poder de compra real, el ingreso *per capita* de Inglaterra en 1750 parece haber sido aproximadamente el mismo que el actual en Brasil, pero entre tres y cuatro veces mayor que el de la India. Además, el nivel realmente muy alto que había alcanzado el ingreso *per capita* en Europa Occidental a mediados del siglo XVIII representa la culminación de un ascenso gradual pero muy considerable —quizás hasta del triple— en el curso de los cien años anteriores [3]. Por lo tanto, en todo intento de explicar por qué Europa Occidental fue la primera en realizar el avance decisivo hacia la industrialización a gran escala y el crecimiento tecnológico automantenido y acumulativo que parece ser su concomitante inevitable, se hace necesario investigar las raí-

[2] David S. Landes, *The Unbound Prometheus: Technological Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present* (Cambridge, 1969), pp. 1-2.

[3] Aunque arriesguemos tales juicios en este punto y lo volvamos a hacer más adelante en este mismo capítulo, debemos tener presente la observación atribuida a un economista de que, en ausencia de estadísticas fiables, no puede haber historia económica de los siglos anteriores al XIX, sino sólo prehistoria económica. Sobre las estimaciones algo precarias de las que han sido inferidas estas comparaciones, véase Phyllis Deane, *The First Industrial Revolution* (Cambridge, 1965), pp. 5-7, y Landes, *Unbound Prometheus*, pp. 13-14.

ces más profundas de la vitalidad económica europea y, por ende, examinar la naturaleza de la vida económica medieval. Inmediatamente, nos encontramos con un enigma, pues la Edad Media terminó como había empezado: en una profunda crisis económica.

La retracción económica en la temprana Edad Media

> [Es] un mundo cada día mejor conocido, mejor cultivado y más civilizado que antes. En todas partes se construyen caminos, cada distrito es conocido, cada país es abierto al comercio. Campos florecientes han invadido los bosques; los rebaños y ganados han desplazado a las bestias feroces; se siembra en las arenas mismas; se planta hasta en las rocas; se desecan las marismas. Hay ahora tantas ciudades como había antaño chozas solitarias. Los arrecifes y bajíos han perdido sus terrores. Allí donde hay rastros de vida, hay casas y moradas humanas, gobiernos bien ordenados y vida civilizada [4].

Estas palabras son de Tertuliano, el gran teólogo del Norte de África. Se refieren a las condiciones de vida en el Imperio Romano hacia fines del siglo II de la Era Cristiana, es decir, a fines de casi dos siglos de paz durante los cuales el mundo romano llegó al apogeo de su desarrollo económico. Esas palabras dan apoyo a la aserción de Gibbon de que «pese a la propensión de la humanidad a exaltar el pasado y despreciar el presente, el estado tranquilo y próspero del Imperio era cálidamente sentido y honestamente admitido por los provinciales tanto como por los romanos» [5].

Es necesario reconocer que el contraste con las condiciones imperantes en Europa Occidental unos siete siglos más tarde no podría ser más completo. Por entonces, la paz hasta había dejado de ser un recuerdo lejano,

---

[4] Tertuliano, *Concerning the Soul*, cap. 30; citado en Solomon Katz, *The Decline of Rome and the Rise of Mediaeval Europe* (Ithaca, 1955), p. 7.

[5] Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 6 vols., ed. a cargo del doctor William Smith (Nueva York, 1880), 1: 286.

la prosperidad parecía un sueño imposible y el derrumbe del orden público había ocasionado la tercera oleada de invasiones bárbaras que acentuaron la tendencia, ya establecida desde largo tiempo antes, a la autosuficiencia económica. El comercio y la industria artesanal no habían desaparecido totalmente; quizá hasta se habían expandido un poco a lo largo de las costas del Báltico y del Mar del Norte, donde aparecieron algunas ciudades rudimentarias. También sobrevivieron, aunque en una escala muy reducida, en Italia y a lo largo de las costas del Mediterráneo Occidental, donde, aún después de la desintegración del Imperio de Occidente, la continuidad de la vida ciudadana y las ocupaciones urbanas nunca se interrumpió enteramente. Pero en todas partes, hasta en aquellas regiones que se distinguían por la supervivencia de restos de actividad comercial e industrial, las labores agrarias predominaban hasta un grado que habría sido difícil de predecir en vida de Tertuliano. En todas partes, además, esas labores estaban orientadas menos a la producción de los excedentes de alimentos necesarios para mantener a grandes cantidades de personas dedicadas a ocupaciones no agrícolas que simplemente a la supervivencia. Tampoco era fácil sobrevivir. La reducción de la población que la entrada de los bárbaros no logró contrarrestar fue equilibrada por la decadencia en el nivel de la técnica agrícola. Fue equilibrada, también, por la imposibilidad de explotar la tierra eficientemente cuando las condiciones políticas eran tales que todo pequeño distrito, cualesquiera que fuesen los problemas de su terreno, debía esforzarse para lograr la autosuficiencia en el suministro de alimentos. En ausencia de otros hidratos de carbono, como el arroz y las patatas, el pan era el alimento básico; y esto suponía dedicar la mayor parte de la tierra cultivable al cultivo del cereal, por adversas que fueran las condiciones del clima y por pobre que fuese la calidad del suelo.

No cabe sorprenderse, pues, de que las fuentes contemporáneas pongan de relieve las críticas condiciones de la época o que las cifras disponibles sobre el rendi-

miento de los cereales confirmen esa descripción, y que lo hagan, como ha señalado Robert S. López, «con terrible elocuencia».

> A fines de la República Romana y comienzos del Imperio, el rendimiento medio de la península italiana era de cuatro veces la simiente, con cosechas excepcionales de más de diez veces la simiente en los excelentes suelos de Sicilia y Toscana; mucho más tarde, en la Inglaterra del siglo XIII, un rendimiento de tres veces era considerado como poco rentable, a menos que los precios fueran excepcionalmente abultados; pero en el período carolingio..., las mejores cosechas registradas eran de poco más de dos veces la simiente, mientras que las tierras inferiores daban una vez y media la semilla. Esto significa que al menos la mitad de la tierra cultivada servía solamente para producir semillas. Sin duda, la caza, la pesca, los productos lácteos y los vegetales que crecían en huertos bien abonados completaban la dieta. Pero no es de asombrarse de que en una sociedad donde el pan era tan escaso e incierto, la expresión «poseedor de panes», *hlaford*, llegase a significar, en anglosajón, «amo» o *lord* [6].

No menos elocuentes son los hallazgos en las tumbas del período, en las que se han encontrado esqueletos cuyos huesos deformados dan testimonio de enfermedades propias de la mala nutrición, del tipo que aún hoy se encuentra en algunas partes del mundo subdesarrollado, indicador ausente en la mayoría de los hallazgos realizados en tumbas que pueden fecharse con cierto grado de seguridad como de época romana. En las condiciones económicas y políticas de la época, el margen de seguridad contra la destrucción provocada por calamidades naturales o por desorden público, por locales que fuesen, debía de ser evidentemente muy estrecho. En tales condiciones, al parecer, el hambre no era menos fatal en sus efectos porque su extensión estuviese localizada.

A causa de que el contraste en las condiciones económicas entre los siglos I y II, de un lado, y el VIII y IX, del otro, se presenta con caracteres tan dramáticos, los

---

[6] Robert S. López, *The Commercial Revolution of the Middle Ages, 950-1350* (Englewood Cliffs, N. J., 1971), pp. 16-17.

historiadores antaño eran propensos a buscar su explicación en alguna transformación catastrófica provocada por los rápidos cambios políticos de esos siglos. Se buscó a los culpables en la primera oleada de invasiones bárbaras que culminaron con el derrumbe del Imperio Romano de Occidente y, luego, en la posterior conquista musulmana de gran parte del Mediterráneo. Pero después de décadas de controversias, ahora se tiende, aun sin negar la importancia de esos sucesos, a dar mayor importancia al carácter continuo y gradual de la decadencia económica y a hacer remontar sus comienzos muy atrás en el período romano, tan atrás, en verdad, que se la hace comenzar en esa misma edad dorada que Tertuliano describió con tanto entusiasmo. Ciertamente, ya en el siglo II, cuando el mundo romano alcanzó mayor uniformidad y los provinciales aprendieron a elaborar ellos mismos los productos industriales que antes se importaban de Italia u otras partes, se produce un observable declive del comercio interprovincial y una tendencia a la autonomía económica regional. Los abrumadores impuestos, la confusión fiscal, el hambre y la dislocación económica general ocasionada por la anarquía militar del siglo III dieron aún más impulso a este proceso, así como las pestes periódicas que comenzaron en el 180 y continuaron hasta mediados del siglo VI. Las draconianas medidas de regimentación social y política a que apelaron Diocleciano y Constantino en su intento de evitar el desastre hicieron poco para frenar el proceso y mucho para minar aún más la desfalleciente vitalidad de las ciudades. Con la total decadencia de las ciudades, sobre todo en Occidente, el comercio decayó todavía más, decadencia que se prolongó en los siglos IV y V.

También la agricultura tuvo sus tribulaciones. La agricultura de secano intensiva originalmente aplicada con tanta complejidad en los suelos ligeros de Grecia e Italia no resultó adecuada al clima más húmedo y los suelos más ricos pero también más pesados de la Europa Septentrional y Occidental. Aun en Grecia e Italia, el

cultivo en exceso y la deforestación llevaron, en el siglo IV, al agotamiento del suelo, la erosión de las laderas y la aparición de ciénagas palúdicas en algunas de las tierras bajas. Además, el gradual empobrecimiento de los pequeños agricultores independientes, que ya se había iniciado en Italia en el siglo II a. C., había alcanzado tales proporciones en la época de Constantino que la masa de la población agraria, tanto hombres libres como esclavos, estaba concentrada en las *villas,* o enormes fincas de los grandes terratenientes. Estas grandes propiedades, que además de labradores tenían sus propios artesanos, sus arrendatarios que cultivaban ellos mismos la tierra así como labradores dependientes —que cultivaban la tierra por cuenta del propietario—, aspiraron cada vez más a la autonomía, con lo cual aceleraron la decadencia del comercio. Pese a que se las administraba con vistas a obtener beneficios, mientras que el señorío medieval de los siglos IX y X se vio obligado a limitarse a la supervivencia, en muchos aspectos las primeras son las antepasadas de éste.

La depresión económica tan evidente en la temprana Edad Media, pues, se remontaba a mucho tiempo atrás, tanto, en verdad, que resulta tentador considerar la economía romana como una economía enferma. Pero esto sería caer en un serio error de perspectiva. A fin de cuentas, esa economía parece haber sido la que mayor éxito había tenido en el mundo mediterráneo y del Medio Oriente, y la riqueza y el poder de Bizancio durante la primera Edad Media testifica el perdurable vigor del sistema económico romano, al menos en las provincias orientales del Imperio, más urbanizadas. Pero sea cual fuere su fortaleza, es necesario también tener conciencia de sus limitaciones para apreciar la verdadera significación de los posteriores logros económicos medievales.

No hay nada de excepcional en esas limitaciones, nada, al menos, si tenemos presente las actitudes y condiciones antiguas. Tomando en consideración la disponibilidad de mano de obra esclava, es quizá comprensible que

se explotara tan poco la energía mecánica en la industria, aun cuando las máquinas necesarias ya habían sido inventadas y habían demostrado su eficiencia, como en el caso del molino de agua. Y considerando el cultivo intensivo de tipo hortelano prevaleciente en el mundo mediterráneo y la falta de grandes extensiones de tierra de pastoreo de fácil disponibilidad, es también comprensible que no se explotase lo suficiente la energía animal en la agricultura romana. Sea como fuere, no es razonable dar por sentada la eficiencia con que, por ejemplo, los hombres aprendieron a utilizar la energía del caballo para el transporte y para las labores agrícolas a fines del siglo XIX. Después de todo, sólo en 900 a. C. se hizo común montar a caballo; mil años más tarde, los romanos aún cabalgaban sin estribos, y sus caballos galopaban hasta por terrenos rocosos sin la protección que brinda la humanitaria (pero posterior) invención de la herradura metálica clavada. Además, como sus predecesores más antiguos, los romanos usaban guarniciones tan ineficientes para sus caballos que excluían su uso para arar y limitaban mucho su valor para el transporte. En lugar de la moderna collera rígida, que permite al caballo respirar libremente aunque realice un gran esfuerzo, usaban una especie de yugo que era conveniente para bueyes pero totalmente inadecuado para los caballos, tan inadecuado, en verdad, que experimentos modernos han demostrado que un conjunto de caballos equipados con collera pueden arrastrar un peso cuatro o cinco veces mayor que cuando están provistos del antiguo yugo-guarnición. Esto, sumado al hecho de que, para el transporte por tierra, los romanos usaban principalmente vehículos de dos ruedas, contribuye a explicar el sorprendente hecho de que el precio de los productos voluminosos, cuando no podían ser transportados por agua, se duplicaba por cada 150 kilómetros que atravesaban por tierra.

Se ha sostenido, además, que, cualquiera fuese su coste y por grande que fuera su incidencia sobre la escasez localizada en la época de su construcción, el ancho

y la pendiente de los caminos romanos revelan que estaban destinados a servir a fines militares, no a contribuir al transporte más barato de productos. Este hecho da testimonio elocuente del concepto que merecía el comercio a los romanos, como antes a los griegos. Sencillamente, el comercio no era una ocupación digna de alguien que aspirase a ser un caballero. Estaba específicamente prohibido a los miembros de la clase senatorial, y el objetivo de quienes se enriquecían mediante él era, frecuentemente, borrar sus antecedentes comprando tierras y poniendo su dinero en la agricultura.

Con estas limitaciones, pues, a las que se agregaban la inadecuada financiación y formas de crédito primitivas, no es sorprendente que la economía romana, por mucho éxito que haya tenido en comparación con sus predecesoras antiguas, no fuese una economía de crecimiento. Su meta era la estabilidad, y, pese a toda la magnificencia de la vida pública romana, una estabilidad en un plano no muy superior al de la subsistencia. Tampoco en esto fue excepcional, sino que estuvo cerca de las normas antiguas en asuntos económicos. Fue excepcional, en cambio, el dinamismo relativo de la economía medieval del siglo XI al XIV, tan excepcional, en verdad, después de la seria retracción de la época de las invasiones, que los historiadores no han vacilado en hablar de «la revolución agrícola» de la temprana Edad Media y «la revolución comercial» de la Alta Edad Media. Lo han hecho con toda sobriedad y sin hipérboles, y no debemos vacilar en seguir su ejemplo.

Revolución agrícola y explosión demográfica

Los economistas del desarrollo discrepan en muchas cosas, y no es la menor de ellas la concerniente al papel de la agricultura en el empuje hacia la modernización, hacia la revolución industrial, hacia el logro del crecimiento económico sostenido. No todos, en modo al-

guno, están de acuerdo con la afirmación de W. W. Rostow de que «los cambios revolucionarios en la productividad agrícola son una condición esencial para el despegue [económico] de éxito»[7]; pero no puede negarse, al menos, la importancia de la revolución agrícola del siglo XVIII para la revolución industrial prototípica de Inglaterra. Análogamente, aunque la Europa medieval nunca pasó por el tipo de crecimiento económico sostenido que ha caracterizado a los países industrializados modernos, la importancia de su revolución agrícola para el crecimiento sin precedentes que caracterizó a su vida económica es indudable. En su ausencia, la inversión de la tendencia de larga data al descenso demográfico —inversión que ya se había producido en el siglo X— no habría dado origen al sostenido aumento de la población que persistió hasta el siglo XIV. Un aumento en el número de bocas que alimentar exige necesariamente un aumento en la provisión de alimentos; pero el incremento en la fuerza de trabajo disponible no supone necesariamente un aumento proporcional en la provisión de alimentos. De todos modos, en los siglos X, XI y XII, hubo más que un aumento proporcional en el suministro de alimentos. La productividad agrícola aumentó, y lo mismo el valor nutritivo de los alimentos producidos. Se crearon los excedentes alimenticios necesarios para mantener una vida urbana más vital y sustentar a una parte mayor de la población dedicada a las tareas no agrarias de la industria y el comercia. Si alguna vez pudiera escribirse la historia de este oscuro pero decisivo cambio, sería en gran parte una crónica repetitiva de mil y un pequeños experimentos, adaptaciones y ajustes muy localizados pero acumulativos en las rutinas tradicionales de la vida rural. A riesgo de caer en ese tipo de masiva simplificación que, por una suerte de masoquismo profesional, los historiadores consideran al mismo tiempo necesario y penoso efec-

---

[7] W. W. Rostow, *The Stages of Economic Growth* (Cambridge, 1960), p. 8.

tuar, podemos seleccionar dos importantes avances como decisivos para todo el proceso. El primero es la ocupación y la explotación agrícola, durante esos siglos, de grandes cantidades de nuevas tierras; el segundo, el sensible mejoramiento en las técnicas agrícolas que se produjo durante el mismo período.

El primero de esos sucesos supuso una colonización tanto externa como interna. En el Este, significó el establecimiento organizado de emigrantes germanos en las tierras eslavas situadas más allá del Elba; en el lejano Oeste, la ocupación escandinava de Islandia y parte de Groenlandia. En el Norte, fue el desecamiento de las marismas costeras y la conquista sobre el mar de tierras cultivables; en el Sur, la recuperación en Italia de tierras antaño cultivadas pero luego invadidas por los bosques o convertidas en ciénagas. En el corazón de Europa Noroccidental, significó la tala de los bosques hasta entonces intactos que rodeaban los asentamientos existentes y la extensión de la agricultura a tierras vírgenes, gran parte de ellas sumamente fértiles. Este proceso de colonización bastó por sí mismo para aumentar mucho la producción agrícola; pero buena parte de él habría sido prohibitivamente difícil, y por ende la producción menor, si no hubiese marchado a la par de mejoras técnicas en el cultivo.

Mientras que las viejas técnicas de la agronomía romana eran adecuadas para hacer frente a las dificultades que planteaban los suelos ligeros y secos del mundo mediterráneo, muchas de las más promisorias y fértiles regiones del norte y el noroeste de Europa eran tierras bajas aluvionales, de suelos ricos y pesados, que planteaban al labrador dificultades de un género muy diferente. A causa de esto, en los períodos prerromano y romano, la agricultura en el Norte había estado limitada a los suelos más ligeros de las mesetas, donde el drenaje natural era mejor. Pero las mejoras en las técnicas durante la temprana Edad Media facilitaron gradualmente la expansión de la tierra cultivada hasta abarcar buena parte de las tierras más ricas. También posibili-

taron el cultivo de una cantidad mayor de tierra con menos trabajo, aumentar el rendimiento de la tierra cultivada y, mediante la diversificación de las cosechas, mejorar el nivel de nutrición del conjunto de la población.

Las mejoras aludidas incluían cambios en los animales y las herramientas empleados en la labor agrícola, cambios en la rotación de las cosechas y cambios en la clase de las cosechas cultivadas. Estas innovaciones fueron múltiples y su adopción gradual y sujeta a variaciones nacionales, regionales y hasta locales. Por ello, es casi imposible seguir en detalle todo el complejo proceso de cambio. Sin embargo, podemos señalar tres innovaciones fundamentales que hicieron su aparición un poco antes y tuvieron mucha difusión por el norte y el noroeste de Europa en el período que va del siglo IX al XIII.

La primera de ellas fue el reemplazo del antiguo arado que sólo arañaba la superficie, el cual era bastante eficaz en los suelos ligeros y más secos del mundo mediterráneo (donde, en realidad, se lo siguió usando), por el arado de ruedas pesadas equipado de reja, cuchilla y vertedera, destinado no sólo a excavar el suelo sino también a penetrar debajo de él y remover la tierra. Herramienta poderosa, no sólo ahorraba trabajo al eliminar la segunda arada en cruz del suelo —necesaria cuando se usaba el arado antiguo— sino que también reducía enormemente la dificultad de expandir el cultivo a los suelos más pesados y más ricos, para los que el viejo arado era inadecuado. El inconveniente que presentaba era que requería mayor energía animal para arrastrarlo por la tierra. Dada la escasez general de forraje, para los hombres del medioevo era muy difícil mantener ganado durante el invierno, y los grupos de arado de ocho bueyes eran costosos. Se ha especulado que el uso del nuevo arado aceleró el agrupamiento del campesinado en las comunidades aldeanas cooperativas que asociamos al sistema señorial, comunidades organizadas para la supervivencia colectiva que reemplazaron a los campos cuadrados individuales cercados por enormes campos abier-

tos sin vallas y formaron equipos de arado para uso común.

La segunda innovación importante fue el uso cada vez más frecuente de equipos de arado formados por caballos, más rápidos que los grupos de bueyes y, en condiciones apropiadas, de mayor resistencia. Esta innovación fue posible por la adopción de tres piezas para las caballerías que los romanos desconocían: la herradura clavada, la collera rígida y el arreo en fila, todo lo cual permitió utilizar toda la potencia de un conjunto de caballos y aumentar su eficiencia. Una idea de esta mayor eficiencia pueden darla los hallazgos de los agrónomos modernos, quienes han calculado que, por día de trabajo, un caballo sólo cuesta dos tercios de lo que cuesta un buey.

Por supuesto, al hacer tales cálculos los agrónomos han tenido en cuenta razas de caballos probablemente más vigorosos que los de la temprana Edad Media. Además, no han pensado en la mayor dificultad que los labradores medievales tenían para alimentar apropiadamente cualquier tipo de caballo. Los bueyes se alimentan de pastos; los caballos rinden más si se agrega avena a su dieta. La avena era una maleza para Virgilio y, como en el caso del centeno (que también entró en Europa como una maleza mezclada con el trigo), su cultivo no se desarrolló hasta la introducción de la última de las tres principales innovaciones de la Edad Media: el reemplazo más o menos gradual en el norte de Europa del sistema de dos campos por el de tres campos en la rotación de cultivos. En el sistema de dos campos, la tierra arable era dividida en dos mitades, una de las cuales —en un año determinado— era sembrada en otoño con trigo de invierno y la otra se dejaba en barbecho, aunque se la araba al menos una vez para eliminar la maleza. En el sistema de tres campos, la misma tierra se dividía en tercios, uno de los cuales se sembraba en otoño con trigo de invierno (o centeno), el segundo se sembraba en la primavera siguiente con avena

o legumbres y el tercero se dejaba en barbecho, aunque también se lo araba al menos una vez para eliminar malezas. Allí donde la naturaleza del suelo y el clima permitían la adopción de este último sistema, se dejaba menos tierra en barbecho y se destinaba mayor cantidad de ella al cultivo sin el riesgo de degradar el suelo. De este modo, sin necesidad de arar más, hubo un aumento importante en la cantidad de alimentos producidos. En segundo lugar, la diversificación de cultivos que suponía el sistema permitió aumentar la cantidad de avena, necesaria para alimentar adecuadamente a los caballos. En tercer lugar, esta misma diversificación, que aumentó la cantidad de proteínas vegetales disponibles, mejoró el nivel de nutrición de la población y, por ende, también, cabe presumir, su nivel de energía, su resistencia a las enfermedades y su vitalidad en general [8].

Estas tres innovaciones en las técnicas agrícolas, aunque fundamentales, no fueron en modo alguno las únicas que se produjeron durante los siglos medievales. Sólo en la Edad Media se llegó a emplear gran cantidad de hierro en la elaboración de herramientas agrícolas, que no sólo fueron más duraderas sino también más eficientes. Asimismo, junto con el uso creciente de la energía del caballo se difundió el uso de la grada de dientes, la cual, para romper con efectividad los terrones, tiene que ser arrastrada rápidamente a través del campo. Además, desde el siglo IV comenzó a difundirse el uso del mayal de goznes, al que se ha asignado gran

[8] Lynn White, Jr., en *Medieval Technology and Social Change* (Oxford, 1962), p. 76, comenta: «No es solamente la mayor cantidad de alimentos producidos por las mejoras en los métodos agrícolas, sino también el nuevo tipo de alimentos, lo que contribuye a explicar, al menos para el norte de Europa, el sorprendente aumento de la población, el crecimiento y la multiplicación de las ciudades, el incremento de la producción industrial, la expansión del comercio y la nueva exuberancia de los espíritus que vivificó la época. En el pleno sentido de la expresión vernácula, la Edad Media, desde el siglo X en adelante, rebosó de vitalidad.

importancia en el aumento de la productividad [9]. Finalmente, la notable multiplicación de los molinos de agua, primero, y los molinos de viento, después, incrementó aún más el ahorro de trabajo humano y su reemplazo por fuentes de energía animales o mecánicas, hecho que constituye un rasgo tan sorprendente de la revolución agrícola medieval; sin él, no se habría logrado el excedente de alimentos necesario para mantener a la creciente población dedicada a actividades urbanas. Pero se obtuvo tal excedente; la industria y el comercio crecieron, y la explotación de la energía del agua y el viento tuvo una importancia económica que fue mucho más allá del sector agrícola.

La revolución comercial de la Alta Edad Media

En toda Europa Occidental, el aumento de la productividad agrícola, la obtención de excedentes alimenticios y el aumento de la población fueron acompañados de un acentuado crecimiento de la vida urbana. Los viejos centros urbanos comenzaron a expandirse y se crearon otros nuevos. Los artesanos que antes trabajaban en el relativo aislamiento del señorío ahora empezaron a agruparse en las ciudades y a atender a las necesidades de conjuntos mucho mayores de clientes. En todas partes empezó a surgir o resurgir la división de funciones entre trabajadores urbanos y productores rurales de alimentos que hoy nos parece tan natural. Así,

---

[9] La fascinante historia de la grada y el mayal puede servir de advertencia contra el peligro de las generalizaciones demasiado fáciles sobre la difusión de los nuevos implementos agrícolas durante la Edad Media. Todavía en el siglo XVIII, al parecer, el mayal de bisagra no había sido adoptado en Norfolk, y sólo en el siglo XIX la grada dentada fue de uso general en el sur de Francia. Véase Charles Parain, «The Evolution of Agricultural Technique», en M. M. Postan y B. J. Habakkuk, recs., *The Cambridge Economic History*, 6 vols. (Cambridge, 1941-1967), 2.ª ed., 1966), 1:92-179.

se utilizaron molinos para hacer funcionar los martillos de las fraguas o los fuelles de los altos hornos, molinos destinados a triturar minerales, molinos para aserrar, para curtir, para abatanar, etcétera.

Pero en ninguna parte, ni siquiera en Flandes o en el norte de Italia —regiones que eran el centro industrial de la Europa medieval—, el ritmo de la mecanización o la producción se aproximó al que se alcanzaría más tarde en la revolución industrial. Por vigorosa que fuese en comparación con la de Roma, la actividad industrial en general permaneció en el nivel artesanal. Estaba subcapitalizada, submecanizada, organizada en pequeñas unidades, más preocupada por la seguridad y la previsibilidad de sus retribuciones que por el incentivo de obtener grandes beneficios, satisfecha con la perspectiva de un crecimiento modesto y muy gradual, aferrada a la estabilidad y firmemente regulada para lograr tal fin. Unas pocas industrias se apartaron de este esquema, sobre todo las industrias de la lana de Flandes, Italia e Inglaterra, y la industria de la seda de Italia. Lo hicieron por las cantidades que producían, el número relativamente enorme de trabajadores que empleaban y el grado de especialización y división del trabajo que alcanzaron en el proceso de la manufactura. Se apartaron del modelo, también, por el hecho de que se convirtieron en industrias capitalistas, pues la propiedad de los materiales estaba en manos de los empleadores, y los trabajadores se transformaron en un proletariado asalariado y frecuentemente descontento. Así, un cronista contemporáneo, que era él mismo un mercader de telas, escribió que la industria florentina de la lana era capaz de producir al menos setenta mil piezas de tela en un solo año y empleaba no menos de treinta mil personas, aproximadamente un tercio de toda la población de Florencia.

Son cifras sorprendentes, en verdad, y ellas nos ayudan a explicar por qué la industria textil medieval ha atraído tanto la atención de los historiadores; pero no deben hacernos pensar en términos de la moderna pro-

ducción fabril o en el tipo de mecanización característica de la revolución industrial. Por el contrario, el trabajo se hacía en una multitud de talleres independientes. Es cierto que se la aceleró con la introducción de telares de pedal y ruecas, pero la energía del agua sólo era usada para el proceso de abatanar. Tales cifras, pues, no deben apartar nuestra atención del sector de la economía que realmente sufrió un cambio revolucionario entre los siglos x y xv, pues sin ese cambio, los indiscutibles éxitos de las industrias flamenca e italiana habrían sido totalmente inconcebibles.

El sector al que aludimos es el del comercio. Considerando el desarrollo posterior de la economía europea en la época moderna, este hecho no debe sorprender. «Uno de los modos —el más común, quizá— en que una economía puede evolucionar de una etapa preindustrial a otra industrial es explotando las posibilidades que le ofrece el comercio internacional.» [10] Lejos de constituir una excepción a esta generalización, la Europa medieval (y la de comienzos de los tiempos modernos) es su confirmación prototípica, y muy sorprendente, por cierto. Hoy nadie afirmaría que el comercio a larga distancia se interrumpió totalmente en el siglo ix, pero todos estarían de acuerdo en que, comparado con el comercio de la época romana, había quedado reducido casi a la insignificancia. Todos admitirían, también, que

---

[10] Deane, *The First Industrial Revolution*, p. 51. Y sigue diciendo: «Al vender en el exterior artículos excedentes en el interior, a cambio de artículos escasos interiormente, es posible ampliar la gama de artículos y servicios que llegan al mercado doméstico y aumentar el valor de la producción doméstica, y de este modo aumentar cualitativa y cuantitativamente el nivel de vida nacional. Al ampliar el mercado potencial para los productores domésticos, el comercio exterior estimula la especialización, el desarrollo de habilidades y técnicas especiales de organización económica y la maduración de las economías de producción a gran escala. Esta ampliación de sus horizontes económicos constituye un incentivo a la mayor actividad productiva y contribuye a romper la inercia que tan a menudo frena el progreso material.»

en el siglo XIII el comercio había superado al de Roma, aun en su apogeo, y que no sólo lo había superado en cantidad, sino también en complejidad y organización, que había llegado a un grado nunca alcanzado antes, el relato de cuyo éxito verdaderamente notable sólo es posible hacer brevemente en sus rasgos más generales.

Si la obtención de excedentes agrícolas y los comienzos del crecimiento de la población fueron los principales requisitos para el renacimiento de la vida urbana y la reactivación del comercio, los principales determinantes de la forma que tomaría el comercio medieval fueron el aumento en población e importancia de la Europa del norte y el noroeste y el vigor y espíritu de empresa que mostraron los diversos puertos italianos al tomar la iniciativa en el Mediterráneo.

Las ciudades portuarias italianas nunca habían cortado sus contactos comerciales con Bizancio, ni, directa o indirectamente, con el África musulmana y el Levante. Durante los siglos IX, X y XI, Venecia y Amalfi, primero, y Génova y Pisa, luego, pudieron intensificar su comercio con Bizancio e imponer su supremacía naval combinada en el Mediterráneo. Ya antes de 1095, cuando se predicó la Primera Cruzada, esas cuatro ciudades habían obtenido privilegios comerciales en las ciudades costeras bizantinas y africanas; pero es evidente que las sucesivas cruzadas les permitieron ampliar esos privilegios, aumentar sus beneficios y extender sus contactos con las ricas sociedades del Cercano Oriente.

Al mismo tiempo, la creciente población del norte y el noroeste de Europa ofreció un mercado para los productos meridionales y orientales mayor que cualquiera que haya existido en la época romana. Los puertos marinos flamencos fueron los puntos terminales de rutas comerciales que llevaban a Inglaterra, Escandinavia y el norte de Alemania, y el primer desarrollo de la industria textil en Flandes (la primera región que produjo vestimentas de lana finas y a precios razonables) también estimuló el comercio con zonas no tocadas por la contemporánea reanimación del comercio en el

Mediterráneo. Como resultado de ello, pues, Flandes se convirtió en un centro comercial e industrial de suficiente importancia como para atraer la atención de los mercaderes italianos. Siendo en un principio muy azaroso el viaje por mar, las rutas terrestres fueron más frecuentadas, y durante los siglos XII y XIII el punto de contacto más favorecido por los mercaderes del Norte y del Sur fue el lugar donde se celebraban las grandes ferias estratégicamente ubicadas en Champagne. Allí, bajo la protección de los condes de Champagne, Blois y Chartres, mercaderes del Norte iban a vender las pieles, cueros y lana cruda que producía su región, y mercaderes italianos a vender los productos exóticos que importaban del Este, sobre todo sedas y artículos de lujo, así como especias necesarias para conservar alimentos. A fines del siglo XIII y principios del XIV, cuando los venecianos y los genoveses lograron abrir una ruta comercial marítima desde Italia hasta Inglaterra y los Países Bajos, las ferias de Champagne empezaron a declinar, y las grandes ferias internacionales de Brujas y (más tarde) Amberes las reemplazaron como principales puntos de reunión de los mercaderes italianos y los comerciantes del Norte, no sólo flamencos, sino también, en número creciente, alemanes, ingleses y franceses.

Pese a tales desplazamientos internos, las principales líneas del comercio internacional corrieron entre los dos grandes puntos focales de Italia y la Europa del noroeste durante toda la Edad Media. De cada uno de estos puntos focales, se extendían líneas subsidiarias hacia puntos cercanos y lejanos; los italianos penetraron en el Mar Negro después de la conquista latina de Bizancio en 1204, y más adelante en el siglo, con el surgimiento del Imperio Mongol, llegaron hasta la misma Pekín. Las realizaciones de sus colegas septentrionales, aunque menos espectaculares, no fueron muy diferentes. A fines del siglo XIII, en ausencia de una fuerte autoridad imperial capaz de mantener bajo control a los príncipes, grupos de ciudades alemanas del Norte for-

maron ligas para su protección mutua y la expansión de sus intereses comerciales. En el siglo XIV, surgió bajo la dirección de Lübeck un agrupamiento particularmente eficaz conocido como la Liga Hanseática, que durante un tiempo tuvo un poder que le habrían envidiado muchos reyes. Estableciendo almacenes en puntos tan distantes como Novgorod, en el Este, y Londres o Brujas, en el Oeste, llevó a su culminación el proceso por el cual los mercaderes alemanes desplazaron a los escandinavos como comerciantes a larga distancia de los mares del Norte, y a fines del siglo XIV y en el XV se aseguraron el monopolio efectivo del comercio de productos septentrionales. Los productos con los que comerciaban —principalmente, materias primas, como madera, lana, cueros y pieles, y productos alimenticios, como cereales, pescados y miel— eran mucho menos romántico que los artículos de lujo que daban al comercio mediterráneo su carácter particular, aunque no constituían la totalidad de él. Si bien no dio origen a grandes fortunas, el comercio masivo fue más representativo del conjunto de la actividad comercial medieval, y no debe olvidarse que los productos involucrados llegaban a los grandes centros de reunión y partían de allí por las principales rutas del comercio internacional por los más modestos esfuerzos de una multitud de mercaderes locales.

Una de las grandes fuerzas del comercio internacional de la Edad Media consistió en que no sólo fue un comercio importante de artículos de lujo, sino también en que se hallaba articulado eficientemente, con una infraestructura cada vez más compleja de empresas comerciales locales y presuponía una extensa colaboración con una multitud de modestos mercaderes locales. Por la misma razón, pocas regiones no experimentaron directa o indirectamente el impacto del comercio internacional, con su estímulo de especialización regional en la industria y hasta en la agricultura y su progresiva destrucción del viejo ideal de la autonomía local. Un punto fuerte aún mayor del comercio internacional medieval fue que por primera vez dio origen, en toda su

plenitud y creciente complejidad, a los acuerdos comerciales, operaciones bancarias y procedimientos de contabilidad de un grado de flexibilidad y elaboración desconocido hasta entonces y que más tarde se daría por supuesto.

Entre los factores que inhibieron el desarrollo del comercio en la época romana, sobresalían el costo prohibitivo del transporte terrestre, la subcapitalización de las empresas mercantiles y la rareza y el carácter primitivo de los convenios de crédito. En el primero de estos ámbitos, en la Edad Media se presenció un verdadero avance aunque no particularmente espectacular. Las mejoras en los arreos y el diseño de los carros redujo los costes del transporte terrestre. Pero ninguna de estas mejoras, ni la mejora en el diseño de los barcos que comenzó a hacerse sentir en los siglos XIV y XV, puede compararse en novedad e importancia con el gran avance que se realizó en las operaciones financieras durante los siglos XII y XIII. Este avance fue tanto más sorprendente cuanto que se debió hacer contra la prohibición por la Iglesia de prácticamente todo tipo de préstamo a interés por considerarlo usurario; pero esa oposición se debilitó por las acuciantes necesidades financieras del papado, que no podía permitirse examinar demasiado severamente los procedimientos de los banqueros cuyos servicios necesitaba para obtener fondos de toda Europa, cobrar anticipadamente sus rentas o conseguir créditos de tanto en tanto para hacer frente a sus déficits crecientes. Sea como fuere, en su intento de ocultar el cobro de intereses directos, banqueros y comerciantes por igual recurrieron a toda una serie de complicadas estratagemas, y hasta para los más celosos investigadores discernir lo usurario en la bruma de acuerdos contractuales no siempre era tarea fácil.

Las innovaciones hechas en el mundo de las finanzas pueden agruparse en tres clases. La primera de ellas incluye todo el vasto dominio de los acuerdos contractuales desarrollados en el siglo XIII y que se practicaban en todo el mundo mediterráneo, aunque no eran

tan comunes en el comercio septentrional. La mayoría de esos contratos, desconocidos o sólo vagamente anticipados en la Antigüedad, parecen haber sido invenciones medievales, y no sólo permitieron compartir racionalmente los riesgos, sino también acumular capitales en las grandes cantidades que se necesitaba para realizar las ambiciosas operaciones comerciales que los mercaderes italianos montaban con creciente frecuencia en el comercio a larga distancia. De estas nuevas formas contractuales, la *commenda* fue probablemente la más importante y contribuyó mucho a estimular la rápida expansión del comercio marítimo. Según sus términos, un prestamista rico emprendía el riesgo financiero de poner el capital para un único viaje comercial de ida y vuelta, por lo cual recibía la mayor parte de los beneficios. En retribución, el prestatario dirigía toda la empresa, a la que aportaba el necesario conocimiento experto, y asumía el riesgo físico del viaje, recibiendo por sus esfuerzos el resto de los beneficios.

El segundo grupo de innovaciones abarca todo el conjunto de operaciones bancarias y la organización del crédito que surgieron como retoños del comercio cuando los mercaderes acumularon un excedente de capital y lo pusieron a trabajar; sin estas innovaciones, el comercio mediterráneo difícilmente habría alcanzado la flexibilidad y la vitalidad que lo caracterizó a fines del siglo XIII y comienzos del XIV. En el siglo XIII fue posible transferir sumas cada vez mayores de dinero a toda Europa mediante letras de cambio y sin asumir el riesgo de trasladar dinero contante y sonante. En el mismo siglo, también se hizo posible, al menos en el mundo mediterráneo, reducir los riesgos involucrados en el comercio marítimo mediante seguros. A fines del siglo, muchos mercaderes italianos habían entrado en el negocio de la banca comercial y unos pocos se especializaron en él, manteniendo agentes en las principales ciudades de Europa, recibiendo depósitos en un lugar y pagando en otro cuando los depositantes lo solicitaban, actuando como agentes financieros de los gobiernos pa-

pales y reales, amasando envidiables sumas, facilitando el crédito en gran escala que necesitaban las grandes operaciones comerciales y, aunque a un riesgo mucho mayor, proporcionando los enormes préstamos a elevado interés de los que dependía cada vez más la realización de las ambiciones regias [11].

La creciente complejidad de los ordenamientos financieros que conlleva el comercio y la banca exigieron, desde luego, una complejidad similar en el tipo de procedimientos de contabilidad adoptados para evitar el caos financiero. Los avances en este campo constituyen el tercer grupo de innovaciones en los métodos comerciales que debemos a la Edad Media en general y a los mercaderes italianos en particular. Fueron los italianos quienes, en sus esfuerzos dirigidos a estar al tanto de sus empresas comerciales cada vez más complejas y variadas, desarrollaron por vez primera la práctica de la contabilidad sistemática, y luego, en el siglo XIV, el sistema de doble entrada que equilibra haberes y deudas, permite a un hombre de negocios estimar en una empresa determinada sus beneficios y pérdidas con gran precisión y sigue siendo el fundamento de los modernos procedimientos de contabilidad.

Ningún hombre medieval habría dado por supuestas estas innovaciones en las operaciones financieras y las técnicas comerciales, y menos aún el mercader del Norte, para quien, todavía en la Edad Media tardía, el seguro marítimo y la contabilidad de doble entrada eran, al parecer, desconocidos. Tampoco sus predecesores griegos y romanos, cuyos procedimientos, en comparación, parecen haber sido bastante toscos. En verdad, fueron estas innovaciones, no menos que el sorprendente volumen y la impresionante extensión del comercio o el papel preponderante que llegó a desempeñar en el conjunto de la economía, las que permiten a los historia-

---

[11] Las más destacadas compañías fueron las firmas florentinas de los Bardi y Peruzzi, las cuales se arruinaron cuando uno de sus más distinguidos clientes, el Rey Eduardo III de Inglaterra, se negó a reconocer sus deudas en 1343.

dores hablar sin exageración de la revolución comercial de la Alta Edad Media y arriesgarse a compararla en importancia con la revolución industrial del siglo XVIII.

El dinamismo de la economía medieval

A mediados del siglo XIV la revolución comercial seguía su curso. A fines del siglo XIII, la explosión demográfica había terminado, en condiciones que parecerían indicar que Europa estaba empezando a llegar «al límite tecnológico superior de su provisión de alimentos» [12]. El mal tiempo y las pobres cosechas de 1314 y 1315 ocasionaron el hambre en toda Europa durante los años 1315-17. Escaseces regionales menores salpicaron la historia del medio siglo siguiente y es posible que se iniciara un descenso de la población en las dos o tres décadas anteriores a los desastrosos años de 1348-50, cuando la Peste Negra se expandió por Europa, reduciendo la población en un tercio. En el mismo período, comenzaron en Europa varias prolongadas guerras, con la concomitante disminución del crecimiento de la agricultura, el comercio y la industria que había caracterizado a los tres siglos anteriores. Como resultado de esto, Europa cayó en una depresión económica que en algunos lugares iba a durar hasta el siglo XVI. En este período de crisis, el volumen de los bienes producidos en la agricultura y la industria y cambiados en las transacciones comerciales parece en conjunto haberse estabilizado y probablemente contraído. En ausencia de estadísticas precisas y amplias, naturalmente ha habido mucho desacuerdo sobre el alcance, las consecuencias y la duración de esa crisis, como también sobre la gravedad que cabe asignarle. Pero a medida que pasa el tiempo, son cada vez menos los historiadores inclinados a negarla o a minimizar su seriedad.

---

[12] Harry A. Miskimin, *The Economy of Early Renaissance Europe* (Englewood Cliffs, N. J., 1969), p. 25.

La importancia que uno atribuye a esa crisis depende mucho del centro de interés de cada cual. En el contexto de nuestro examen, su principal significación reside en el hecho de que *no* constituyó *más* que una depresión, esto es, nada más que un retroceso temporal en el proceso de crecimiento sostenido que la economía europea gozó desde el siglo x y que, reiniciado en el siglo xvi, iba a culminar en la revolución industrial. Pese a su gravedad, no constituyó una catástrofe comparable a la que destruyó la economía del mundo romano; y que no lo fuera es quizás el mejor testimonio de la vitalidad de la economía medieval y del vigor que alcanzó en los siglos precedentes.

Queda, pues, por investigar brevemente las razones de esa vitalidad y ese vigor, tarea que no es fácil, por supuesto, considerando la abrumadora multiplicidad de factores que intervienen, los intrincado de sus relaciones mutuas y el prolongado intervalo de tiempo en el cual actuaron. Ello no obstante, así como es la comparación con otros tiempos y lugares lo que pone de manifiesto el carácter extraordinario de la vida económica medieval y sugiere la necesidad misma de explicarla, así también es la comparación con otros tiempos y lugares lo que ayuda a destacar la importancia de dos factores tan fundamentales que, si bien en modo alguno pueden tomarse como explicaciones suficientes, puede afirmarse con cierta confianza que constituyen condiciones necesarias. El primero se relaciona principalmente, aunque no exclusivamente, con el comercio; el segundo, principal pero no exclusivamente, con la agricultura y la industria.

La Edad Media soñó con el imperio universal, pero creó el Estado nacional. Carolingios, otonianos, salios, hohenstaufens, los grandes papas de la Alta Edad Media, todos ellos aspiraban, de diferentes maneras y por diferentes razones, a reconstituir alguna forma de imperio universal que pudiera aliviar la persistente nostalgia de la época por la antigua grandeza de Roma. Pese a los grandes esfuerzos para realizar tales aspira-

ciones, fracasaron. Buena parte del atractivo y el dramatismo de la historia política medieval reside en esos intentos; buena parte de su tragedia y desgaste fue consecuencia de su fracaso. Hay un sorprendente contraste entre la paz y el orden que los ciudadanos del mundo romano habían disfrutado en los grandes días del Imperio y la turbulencia y el desorden que tan a menudo sufrieron sus sucesores medievales. La fragmentación de Europa en una cantidad de entidades políticas independientes o semiindependientes y el fracaso final de la Iglesia Cristiana en mantener una supervisión supranacional viable contribuyen mucho a explicar esa turbulencia y ese desorden, así como la intranquilidad e inestabilidad características de la sociedad medieval. Eran condiciones deplorables, sin duda, pero también se trata de condiciones que ayudan a explicar el hecho de que los hombres medievales realizaran y mantuvieran una revolución comercial, mientras que sus predecesores o sus contemporáneos de los imperios universales mucho más estables de Roma y China no lograran realizar nada semejante.

Esto no tiene nada de paradójico. La desunión y el desorden políticos no promueven necesariamente las empresas económicas; por el contrario, pueden impedirlas. Sin embargo, brindan libertad de acción, por arriesgada que sea, de un modo que no se encuentra en la unidad imperial y un orden universal triunfante. En los intersticios de un mundo político fragmentado, la empresa privada halló el suelo y el ámbito favorables para crecer en el Occidente medieval que le negaron los grandes imperios del mundo antiguo y del Oriente, logrando, como resultado de ello, «una vitalidad social y política sin parangón ni precedentes» [13]. Esto es evidente en muchas fases de la actividad comercial e industrial de la Edad Media, pero en nada es más claro que en el éxito con que los mercaderes italianos pudieron tomar la ini-

---

[13] Landes, *Unbound Prometheus*, p. 15.

ciativa comercial en un tiempo en que la marea demográfica estaba cambiando, se obtenían excedentes agrícolas y se abrían nuevamente las oportunidades para la expansión económica. En efecto, las ciudades italianas adquirieron importancia comercial en circunstancias políticas muy peculiares. Ubicadas en la fluctuante línea fronteriza entre las esferas de influencia bizantina y franca y separadas del interior rural, gozaban de mucha libertad, no sólo de la dominación de entidades políticas mayores, sino también de la influencia de los terratenientes poderosos. Como resultado de esto, eran excepcionalmente sensibles a las necesidades y ambiciones de sus mercaderes y hasta se hallaban dispuestas a respaldar con su poder naval las audaces iniciativas comerciales que esos mercaderes tomaban en el mundo mediterráneo.

Esas primeras iniciativas fueron decisivas para el desarrollo de toda la revolución comercial, y la independencia de acción de la que sus iniciadores disfrutaron al tomarlas fue, desde luego, excepcional. Pero las otras ciudades autónomas o casi autónomas de Italia, Alemania y otras partes de Europa, y las ciudades que alcanzaron un estatuto jurídico especial dentro de los Estados europeos más cohesivos trataron todas de asegurar al menos cierto grado de libertad de acción para sus empresarios comerciales e industriales. El fracaso final de la Iglesia y la aristocracia en imponer a toda la sociedad medieval un *ethos* económico modelado según las condiciones de la vida rural testifica el éxito de sus esfuerzos. A fin de cuentas, los aristócratas terratenientes de la Edad Media no despreciaron menos a los mercaderes y la actividad comercial que sus predecesores romanos o sus equivalentes chinos contemporáneos. Tampoco los eclesiásticos medievales ahorraron ningún esfuerzo en su intento de inculcar la ética económica de inspiración agrícola que hallaban en los autores clásicos, con su firme prohibición de la usura, su defensa de la regulación de precios en pro del bienestar común y su hostilidad hacia la meta capitalista de llevar al máximo los beneficios.

Pero, en definitiva, fracasaron. Si la historia posterior de Europa atestigua con elocuencia ese fracaso, su historia anterior lo explica, pues ya en los siglos XI y XII Europa llegó a ser políticamente demasiado pluralista, demasiado fragmentada y demasiado desordenada para patrocinar o admitir la imposición de un solo patrón de conducta económica a todos los grupos que había en ella.

Sobre este punto, es instructivo el contraste con China durante la misma época. En su promoción de la centralización burocrática, el destacado rango que otorgó a la agricultura, la armonía de concepciones entre su aristocracia terrateniente y sus funcionarios, y el grado en que persiguió el objetivo de la estabilidad y no el del crecimiento, la sociedad y la economía chinas bajo la dinastía Han (202 a. C. - 220 d. C.) tenían mucho en común con las de Roma. Pero a diferencia del Imperio Romano de Occidente, China demostró tener suficiente resistencia como para sobrevivir a tres siglos de invasiones bárbaras, división interna y desorden público. La unidad imperial se estableció en 589 d. C., y durante las sucesivas dinastías Sui, T'ang y Sung, hubo un considerable crecimiento económico, mientras el poder imperial alternativamente prosperaba y menguaba. Este crecimiento culminó en un gran desarrollo del comercio interno y costero a la vez, en las favorables condiciones de la dominación mongólica (1280-1368). Como resultado de ello, con el patrocinio imperial de una serie de expediciones navales bajo los primeros emperadores del período Ming (1368-1644), China logró imponerse como potencia naval dominante en el Océano Índico. Entre 1405 y 1433, las espectaculares expediciones conducidas por el almirante Cheng-Ho llevaron a cientos de barcos que transportaban a miles de hombres al Océano Índico, y algunos de ellos navegaron hacia el Golfo Pérsico y la costa de África. Las posibilidades comerciales fueron inmensas y China estuvo a punto de iniciar una revolución comercial, pero, en un sorprendente cambio, el emperador ordenó poner fin a las expediciones, prohibió a los súbditos chinos abandonar el país y puso fin

a la construcción de los grandes barcos necesarios para el comercio de ultramar. Al final del siglo, hasta los registros oficiales relativos a las actividades de Cheng-Ho habían sido destruidos, y pronto casi se borró por completo el recuerdo mismo de sus expediciones.

A diferencia de la Europa medieval, pues, China no realizó ninguna revolución comercial. En cambio, su economía se estabilizó y los intereses agrícolas siguieron predominando en la época moderna. Pero a diferencia de Europa, también, China estaba unida en un imperio universal bajo una autoridad central más o menos efectiva que poseía el poder y el prestigio suficientes hasta para sofocar el comercio de ultramar. Que pudiera hacer tal cosa refleja, además, el hecho de que, a diferencia nuevamente de Europa, la sociedad china siguió dominada por una nobleza territorial que compartía con la burocracia imperial la común devoción al ideal confuciano que contemplaba el comercio como una actividad inferior y a los mercaderes como poco más que parásitos sociales. El poder de ese ideal permaneció incólume al favor que los mongoles habían demostrado al comercio. Bajo la dominación mongólica, el comercio había quedado a menudo en manos de extranjeros o de chinos que tenían algo de extranjeros: musulmanes, o eunucos o, como el mismo Cheng-Ho, ambas cosas. Esos hombres y las actividades a las que se dedicaban sólo inspiraban desdén a la burocracia confuciana, los permanentes depositarios del destino de China, y parece haber sido la presión de éstos lo que finalmente hizo que el emperador pusiera fin a las expediciones de ultramar y condenara a China a una política de aislamiento [14].

[14] Al analizar todo este episodio, J. J. L. Duyvendak, *China's Discovery of Africa* (Londres, 1949), subraya el disgusto con el que siempre se había contemplado el comercio. Al señalar (página 26) que los consumidores de artículos importados «eran las clases ricas, primero y ante todo la corte y las mujeres de su harén», comenta: «Pero, ideológicamente, esta situación nunca fue admitida: en la teoría confuciana, el comercio era considerado como algo inferior, casi sórdido, con el que el emperador nunca podía tener nada que ver. Por ello, la forma en que

Al relatar este episodio, nos hemos esforzado por destacar el contraste que revela entre China y Europa. Pero si al hacerlo pasáramos por alto las semejanzas que había entre ellas, equivocaríamos la naturaleza precisa del contraste, pues la diferencia fundamental era de gustos y de elección, no de capacidad y recursos. La amplitud, el alcance y el éxito extraordinarios de las expediciones de Cheng-Ho dejan en claro que China en modo alguno carecía de los recursos y la capacidad para lanzarse a una ambiciosa política de expansión del comercio marítimo. Revelan, también, que ya poseía la tecnología necesaria para tal empresa, no sólo en el ámbito de la construcción de barcos, sino también en el de los elementos para la navegación. La brújula magnética, por ejemplo, es mencionada en fuentes chinas ya en el siglo XII. El verdadero contraste con la Europa medieval, pues, reside en el hecho de que en China estaba en el poder de una sola autoridad ecuménica decidir usar esos recursos de una manera diferente, dirigir esa capacidad hacia fines distintos y, en conformidad con la ideología prevaleciente, controlar el uso que se hacía de la tecnología, así como, por la misma razón, la autoridad imperial pudo controlar para sus propios fines la explotación de otros avances técnicos como la imprenta (siglo VIII) y la pólvora (c. siglo X). La necesidad puede ser la madre de las invenciones, pero conviene recordar que «son las ideas las que dan conciencia de la necesidad» [15]. Las ideas, las actitudes, las elecciones desempeñan un papel fundamental en la promoción o la inhibición del avance tecnológico y un papel aún más fundamental en la decisión concerniente a los modos y el grado en que ha de explotarse la tecnolo-

---

son siempre presentadas las relaciones con las naciones de ultramar es la de prestación de tributos. Los bárbaros llegaban desde lejos para reconocer el señorío del Hijo del Cielo y llevar su tributo, después de lo cual se les permitía graciosamente comerciar.»

[15] Lynn White, Jr., «Technology and Invention in the Middle Ages», *Speculum* 15 (1940), 141-159 a 156.

gía existente. Aquí, de nuevo, el contraste entre China y Europa es sorprendente, y puede servir para señalar la segunda de las dos condiciones necesarias del dinamismo de la vida económica medieval, a saber, la extraordinaria y sostenida aspiración, evidente en la agricultura y la industria, a dominar las fuerzas de la naturaleza, a sustituir el esfuerzo humano por la energía natural o mecánica, a desarrollar y explotar una tecnología que ahorre trabajo.

La fundamental importancia de la aspiración occidental a alcanzar tal tecnología ha sido frecuentemente atestiguada y ya hemos visto la magnitud de la contribución que hizo a la temprana revolución agrícola medieval y al desarrollo de la vida industrial de la Edad Media. Con menos frecuencia se ha puesto de relieve hasta qué punto fue extraordinaria, aunque ya en el siglo XV un distinguido visitante bizantino de Italia expresó su asombro ante sus frutos. Lo que le hizo extraordinaria fue menos la capacidad de invención que la disposición a aprender de otros, la voluntad de imitar, la capacidad de adoptar herramientas o técnicas creadas en otras partes del mundo, de llevarlas a un elevado nivel de eficiencia y de explotarlas para diferentes fines y con un grado mucho mayor de intensidad. Así, para dar un ejemplo, aunque los romanos y, al parecer, los chinos conocían el molino de agua y aunque lo usaban para moler granos, ni ellos ni, según parece, los pueblos de los mundos bizantino e islámico pensaron en darle ninguno de los múltiples usos industriales que fueron comunes en la Europa Occidental. Algo similar puede decirse del molino de viento, invención medieval conocida en otras partes, pero durante siglos sólo explotado intensa y extensivamente en Europa.

El resultado de esta extraordinaria tendencia tecnológica fue muy sorprendente: «A fines del siglo XV, Europa no sólo poseía fuentes de energía mucho más diversificadas que las que haya conocido cualquier cultura anterior, sino también un arsenal de medios técnicos para captar, guiar y utilizar esa energía inconmen-

surablemente más variados y hábiles que el que haya poseído cualquier pueblo del pasado o conocido cualquier sociedad contemporánea del Viejo o del Nuevo Mundo» [16]. Pero cómo explicar todo ello es menos obvio y mucho más controvertible. Nuevamente, los factores involucrados son múltiples y sus interacciones complejas; pero Lynn White, h., ha elaborado una persuasiva argumentación en la que subraya la influencia determinante de las actitudes cristianas hacia el mundo de la naturaleza y la condición del hombre [17]. Al proclamar la unicidad, omnipotencia y trascendencia de Dios, el cristianismo destruyó la concepción arcaica de lo divino como un continuo que pasa por los mundos de la naturaleza y del hombre uniéndolos indisolublemente. Al predicar un Dios cuya relación con el mundo de la naturaleza no es la del alma con el cuerpo, sino la de un creador con una creación radicalmente contingente en su voluntad, negó carácter sagrado al mundo natural, lo vació de espíritu y destruyó la base misma de una religión de la naturaleza. Al «desencantar» la naturaleza, eliminó un escollo que había sido en el mundo antiguo, y siguió siéndolo en Oriente, un formidable obstáculo para su explotación racional con fines humanos.

Al mismo tiempo, al enseñar que el mundo natural fue creado explícitamente para servir a fines humanos, que el hombre mismo fue creado a imagen y semejanza de Dios y que a ningún individuo, por humilde que sea, se le puede negar la esencial dignidad a que tiene derecho como criatura de Dios, es probable que el cristianismo medieval también estimulase la búsqueda activa de modos y medios por los que pudiera dominarse la energía animal o las fuerzas de la naturaleza para aliviar a los hombres de las inhumanas fatigas que el mundo antiguo había aceptado como parte de la naturaleza misma de las cosas. Y afirmar esto es también afirmar que,

---

[16] White, *Medieval Technology*, pp. 128-129.

[17] Lynn White, Jr., «What Accelerated Technological Progress in the Western Middle Ages», en A. C. Crombie, rec., *Scientific Change* (Nueva York, 1963), pp. 272-291.

al menos en un plano, el impulso medieval a desarrollar y explotar una tecnología que ahorrase trabajo fue fundamentalmente humanitario en sus objetivos y religioso en sus presupuestos.

Así, la búsqueda de las fuentes de la vitalidad económica medieval nos ha llevado de nuevo, en parte, a la cuestión de la influencia del cristianismo sobre el mundo medieval, en este caso, al fracaso de la Iglesia medieval en establecer una autoridad universal viable capaz de imponer en toda Europa su propio *ethos* económico y a su éxito en la promoción de su nueva visión de la naturaleza, del hombre, y de la relación apropiada entre ambos. Debe observarse que se trata de un fracaso tanto como de un éxito: el esquema no es simple. Tampoco lo hallaremos menos complejo cuando abordemos los enredos de la visión política medieval.

Capítulo 4
Súbdito y ciudadano
El carácter de la política medieval

«[El] Rey..., sí, aunque sea un infiel, representa, por así decir, la imagen de Dios sobre la Tierra.» Así escribía Stephen Gardiner, obispo de Winchester, en 1535. «El estado de la monarquía es el ente supremo sobre la Tierra, pues los reyes no son sólo asistentes de Dios sobre la Tierra y se sientan en el trono de Dios, sino que son llamados dioses por el mismo Dios.» Así hablaba el Rey Jacobo I de Inglaterra en un discurso pronunciado en el Parlamento en 1610.

Dios hace ungir al rey por sus profetas con la unción sagrada, lo mismo que son ungidos los obispos y los altares. Pero aun sin la aplicación externa de tal unción, son por su mismo cargo los representantes de la divina majestad, delegados por la Providencia para la ejecución de sus fines... El poder de Dios se hace sentir en un momento desde un extremo de la Tierra al otro. El poder real actúa al mismo tiempo a través de todo el reino. Mantiene a todo el reino en su lugar, como Dios mantiene la Tierra. Si Dios retirase su mano, la Tierra caería hecha pedazos; si cesara la autoridad del rey en el reino, todo caería en la confusión.

Así escribía Jacques Bossuet, obispo de Meaux, alrededor de 1670 para su discípulo, el hijo del Rey de Francia Luis XIV [1].

Rey y Dios, autoridad y grácia, trono y altar: si tomásemos los siglos XVI y XVII como punto de partida y escucháramos exclusivamente a los ideólogos reales, sería fácil concluir que *la* visión política que la Edad Media legó al mundo moderno era la concepción religiosa de la realeza que, promovida asiduamente por el clero cristiano y colocada al servicio del absolutismo real que fue la ideología de moda de la época, ha sido llamada desde entonces la teoría del derecho divino de la monarquía. En cambio, si tomáramos el mismo punto de partida pero escuchásemos exclusivamente a los constitucionalistas o partidarios de la resistencia a la tiranía, sería igualmente fácil concluir que el legado político medieval fue fundamentalmente constitucionalista, esto es, fundamentalmente preocupado por la imposición de límites, legales e institucionales, al ejercicio del poder monárquico o ejecutivo en el gobierno; y fundamentalmente preocupado, también, por el desarrollo o la conservación de las formas institucionales por las que puede obligarse al monarca a buscar alguna clase de consenso popular para las políticas principales que elige en su gobierno.

Por supuesto, ninguna de estas conclusiones sería en absoluto satisfactoria. Quienquiera que tratase de cuestionar la realidad del legado constitucionalista transmitido por la Edad Media a la temprana Europa moderna tendría que ignorar, no sólo el testimonio de los constitucionalistas de mentalidad histórica de los siglos XVI y XVII, como François Hotman en Francia o Sir Edward

---

[1] Stephen Gardiner, *De vera obedientia*, traducido al inglés, 3.ª ed. (Roma, 1553), D III v; Charles H. McIlwain, rec., *The Political Works of James I* (Cambridge, Mass., 1918), p. 307; Jacques-Bénigne Bossuet, Oeuvres Complètes, ed. a cargo de F. Lachat (París, 1862-1866), 23: 558 ss., traducción en James H. Robinson, *Readings in European History*, 2 vols. (Boston, 1906), 2:274, 276.

Coke en Inglaterra, sino también el de tan distinguido defensor de la realeza de derecho divino como Sir Robert Filmer (m. en 1653), quien en un famoso pasaje se quejó de que la idea del gobierno basado en el consenso del pueblo se remontase a la «época en que comenzó a florecer la escolástica [la teología escolástica medieval]» [2]. Al mismo tiempo, por muy de moda que la teoría del derecho divino haya estado en los siglos XVI y XVII y por «moderna» que pareciese en la época, sus características más novedosas y distintivas habrían sido inconcebibles separadas de las pretensiones monárquicas del papado en la Alta Edad Media y la posterior reacción medieval contra ellas, mientras que sus aspectos menos novedosos tenían su origen en un pasado más distante aún.

Tanto la triunfal ideología realista como la doctrina constitucionalista más grandilocuente del período moderno temprano, pues, llevaban la clara impronta de la experiencia medieval. De las dos, es la última la que aún hoy conserva el poder de imponer algo más que la comprensión bien dispuesta del historiador. De las dos, es la última la que representa la contribución creadora de la Edad Media al *ethos* político occidental. De las dos, finalmente, es la última la que se puede considerar como yacente en el centro mismo de la singularidad cultural occidental en uno de sus aspectos más sorprendentes. Pues si bien el absolutismo real, junto con su pretensión de una sanción religiosa, fue totalmente destruido a fines del siglo XVIII, con el derrumbe del *ancien régime* y las conmociones de la moderna era revolucionaria, su destino no debe considerarse natural. Por el contrario, cuando se lo contempla en el contexto de la historia mundial, no es el esoterismo de la ideología realista lo que se destaca como peculiar y requiere explicación, sino las líneas familiares del constitucionalismo

---

[2] *Patriarcha*, vol. 1, ed. a cargo de Peter Lasklett, *Patriarcha and Other Political Works of Sir Robert Filmer* (Oxford, 1949), p. 53.

occidental [3]. Sobre esta cuestión, los historiadores tienen mucho que aprender de los espasmos apocalípticos de la vida política del siglo xx. El fracaso en tantas de las naciones excoloniales de formas constitucionalistas recientemente acuñadas y el anterior florecimiento en el corazón mismo de Europa de despotismos totalitarios del género más sórdido deben servir para recordarnos que, en el largo curso de la historia, los regímenes constitucionalistas de cualquier tipo han sido, con mucho, la excepción, no la regla, y que en la mayoría de las sociedades grandes y complejas construidas por los hombres la norma ha sido una u otra forma de despotismo. En particular, debe servir también para recordarnos que el tipo específico de régimen constitucionalista que ha hecho posible el establecimiento de un mecanismo representativo en muchos de los grandes Estados territoriales del mundo actual es algo nuevo en el escenario histórico mundial, una novedad occidental, además, sólo oscuramente anticipada en algunas de las pequeñas ciudades-Estado de la Antigüedad clásica y, por ende, producto de la experiencia política medieval.

En comparación, al representar algo mucho más cercano a la norma de la vida política civilizada, hasta las más pretenciosas afirmaciones monárquicas tienen mucho de lugar común. Sin embargo, fue con tal lugar común con el que la Edad Media no sólo terminó, sino también empezó. Por lo tanto, también nosotros empezaremos con la monarquía. Más de una vez en los capítulos anteriores hemos tenido ocasión de hablar de la realeza sagrada, de su encuentro con la Iglesia Cristiana y de la influencia transformadora de ese encuentro sobre

---

[3] Al citar la afirmación de Adlai Stevenson de que «el gobierno natural del hombre es la servidumbre. La tiranía es el modelo normal de gobierno humano», un sabio ha argüido recientemente que «el historiador no puede por menos de discernir que la historia normal del gobierno humano es, en verdad, una alternancia entre diferentes formas de tiranía con ocasionales interludios de anarquía» (Brian Tierney, «Medieval Canon Law and Western Constitutionalism», *The Catholic Historical Review*, 52, núm. 1, 1966: 3).

ambas instituciones. Es ahora el momento de unir ambas piezas y considerarlas en un contexto más amplio.

La realeza y los dioses

Reconociendo que un sentido de la simetría demasiado intenso puede impedir seriamente el análisis histórico, podemos resistir la tentación de correlacionar la decadencia en el mundo moderno de la institución de la realeza con el surgimiento de la industria y la tecnología y el fin del antiguo predominio de las actividades agrícolas. Ello no obstante, puede defenderse la correlación de su ascenso con el creciente predominio de un modo agrario de vida hace tres mil años.

La mentalidad primitiva, los antropólogos nunca se cansan de recordárnoslo, era totalmente monista. «El móvil esencial de los actos, pensamientos y sentimientos del hombre primitivo era la convicción de que lo divino es inmanente a la naturaleza, y que la naturaleza se halla íntimamente conectada con la sociedad» [4]. La tajante distinción que los occidentales modernos estamos acostumbrados a hacer entre lo natural y lo sobrenatural, entre la naturaleza, la sociedad y el hombre, entre lo animado y lo inanimado, se hallaba casi totalmente ausente en aquél. La naturaleza estaba viva, «llena de dioses»; en sus benéficos ritmos cíclicos y en sus temibles y catastróficas conmociones, expresaba los movimientos y la interioridad de lo divino. No cabe sorprenderse, pues, de que el hombre mismo fuese concebido menos como un individuo en definitiva solo que como parte integrante de la sociedad, de la cual deriva su identidad y cualquier valor que pueda poseer, y que en su vida diaria responde a las exigencias de los ritmos colectivos. Tampoco es sorprendente que la sociedad misma fuera

---

[4] H. y H. A. Frankfort, John A. Wilson y Thorkild Jacobsen, *Before Philosophy: The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Baltimore, 1964).

concebida como «inserta en la naturaleza», como enmarañada íntimamente en los procesos del mundo natural: la fertilidad de la tierra, el equilibrio del clima, la rotación de las estaciones, etcétera. No cabe asombrarse, nuevamente, de que su función primaria fuese algo que excedía de los poderes de cualquier hombre ordinario, a saber, la conservación del orden natural mediante un complejo sistema de rituales y tabúes, la prevención de las catástrofes naturales y la «integración armoniosa» del hombre en la naturaleza. Al ser ésta nada más que una «manifestación de lo divino», la función primaria de la sociedad (la familia, la tribu y, finalmente, lo que llamaríamos el Estado), el primer objeto de su ansiosa y diaria solicitud, debe ser lo que, nuevamente, llamaríamos lo religioso.

Tal fue el contexto en el que surgió la institución de la realeza, por lo cual, ha dicho Henri Frankfort, si nos referimos a ella como a «una institución política, asumimos un punto de vista que habría sido incomprensible para los antiguos... Todo lo importante estaba inserto en la vida del cosmos, y la función del rey era precisamente mantener la armonía de esta integración» [5].

Los reyes antiguos, pues, eran considerados como figuras sagradas —siempre sacerdotales, y frecuentemente divinas—, y la realeza divina, con todo lo que suponía, ha sido bien descrita como «el modelo arquetípico de la cultura arcaica subyacente a todas las más antiguas civilizaciones del mundo» [6]. Las pruebas de su existencia se hallan difundidas por todo el globo, en regiones tan distantes entre sí como China y el África Occidental, Escandinavia y Polinesia, India y Perú, Irlanda y el Sudán Nilótico. También se ha extendido a lo largo de un extraordinario intervalo de tiempo, remontándose a los jefes y hechiceros prehistóricos cuyo poder sobre

---

[5] Henri Frankfort, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature* (Chicago, 1948), p. 3.

[6] Christopher Dawson, *Religion and Culture* (Nueva York, 1960), p. 116.

los fenómenos de la naturaleza aumentó su preeminencia, hasta llegar a los modernos monarcas sagrados de Polinesia, África, América Central y del Sur y Asia.

En ninguna parte ha sido más evidente que en China la continuidad de este modelo arcaico, pues allí, hasta 1912 y pese a todos los cambios de dinastía, siguió siendo deber sagrado del emperador chino, el «Hijo del Cielo», armonizar y coordinar los órdenes del cielo, de la naturaleza y de la sociedad, mediante la escrupulosa ejecución de un ciclo de actos rituales tradicionales; al respecto, Mao Tse-tung atribuyó recientemente la fuerza del «culto de la personalidad» a los hábitos formados durante tres mil años de culto al emperador [7]. Y en ninguna parte los contornos de ese modelo fueron más notablemente evidentes que en el antiguo Egipto, donde el faraón era considerado literalmente como un dios encarnado, cuya tarea era asegurar el ritmo cíclico de las estaciones, garantizar la fertilidad de la tierra y evitar toda falta de armonía entre las fuerzas sobrenaturales y la sociedad humana.

Es verdad que Egipto constituía un caso extremo, pero prerrogativas similares eran atribuidas en mayor o menor grado a los otros monarcas sagrados del antiguo Medio Oriente. La creencia en la divinidad del gobernante iba a ejercer, a través del Imperio Helenístico de Alejandro Magno y los Estados sucesores, una profunda influencia sobre el pensamiento político del mundo clásico tardío, y ello porque no se trataba de una heterodoxia extraña, sino el retorno a una ortodoxia cuyos cimientos ideológicos nunca habían sido totalmente destruidos. Si los griegos de la anterior época de las ciudades-Estado habían abandonado hacía tiempo sus propias instituciones de monarquía sacra, su teoría y su práctica política no reconocía ninguna verdadera distinción entre lo político y lo religioso. La política incluía la religión. La lealtad que los hombres debían a su ciu-

---

[7] Según la descripción de Edgar Snow de una conversación con Mao publicada en *Life*, 20 de abril de 1971.

dad era igualmente una lealtad a los dioses de la ciudad, y (pese a la novedosa posición disidente ocasionalmente expresada por Platón y Aristóteles) esta lealtad era concebida, en general, como una lealtad suprema frente a la cual no podía apelarse a ninguna norma superior.

Lo mismo ocurrió con el Estado romano, tanto en la República como en el Imperio, y en este contexto debe observarse que la importancia suprema asignada a la divinidad de los emperadores y la obligación de rendir culto público a «Roma y Augusto» no debe ser juzgada anacrónicamente como «sólo política» y carente de toda significación religiosa. El culto del emperador, particularmente en las provincias orientales, pudo muy bien reflejar una genuina piedad, aunque, por supuesto, una piedad al antiguo modo cívico. Su difusión por todo el Imperio se debió menos al estímulo gubernamental que al sentimiento popular. Si fue en verdad un acto político, no lo fue en nuestro estrecho sentido moderno de la palabra, sino en el antiguo, amplio e inclusivo sentido que lleva la huella clara de la visión social arcaica.

En términos, pues, de su antigüedad, ubicuidad y su extraordinaria resistencia, la monarquía divina o sagrada, con todo lo que ella implica, bien puede tener la pretensión de ser la forma más común de institución «política» conocida por los hombres que vivieron en sociedades civilizadas. En particular, la mezcla de lo político con lo religioso que presupone indudablemente refleja el modo habitual del hombre de entender las realidades sociales. Siendo así, desde luego, la familiar distinción entre religión y política, la libertad del control gubernamental reclamado para todo un sector de la vida del ciudadano, la naturaleza esencialmente secular de las sociedades políticas occidentales y los complejos mecanismos constitucionales destinados a impedir que se conviertan en algo más que entidades políticas seculares, todas estas características, que hoy son para nosotros una cuestión de sentido común, constituyen desarrollos peculiares de la moderna civilización occidental, sólo

explicables en términos de la singular historia de esta civilización. Sobre el surgimiento de esas novedades, puede señalarse como decisivo un período de la historia europea y un factor como fundamental: el período, los siglos medievales que van desde el XI en adelante; el factor, la transformadora influencia sobre los modos de pensamiento arcaicos o helénicos de la peculiar concepción de la naturaleza divina que es la base de las creencias judaicas y cristianas.

Esas creencias suponen también una restricción del significado de lo divino no menos incomprensible para los antiguos que el modo arcaico de pensamiento para nosotros. Si hoy hallamos este esquema casi incomprensible, haríamos bien en recordar que ello es así precisamente porque nuestra idea misma del ser divino ha sido radicalmente transformada por siglos de pensamiento judeocristiano, con su inflexible insistencia en la unidad, omnipotencia y trascendencia de Dios, siglos durante los cuales los significados asignados a palabras como *dios, divino, religioso,* etcétera, han sido restringidos, según los patrones primitivos o arcaicos, hasta un grado rayano en lo excéntrico. Además, al destruir el sentido arcaico de lo divino como un continuo que pasa por el mundo de la naturaleza y el del hombre, las creencias judeocristianas socavaron también (y por ello) los fundamentos metafísicos mismos del modelo arcaico de la realeza sagrada.

Sería poco aconsejable exagerar el grado en que los hebreos rompieron con ese modelo arcaico. El Antiguo Testamento mismo indica, a fin de cuentas, el alcance de la influencia sobre el pensamiento hebreo de los cultos baalistas de la fertilidad o de la religión babilónica, con su presuposición de la inmanencia en el mundo natural de lo divino y su concomitante adhesión a la idea de la realeza sagrada. Ciertamente, pese a ciertas intrincadas controversias eruditas, no parece haber ningún fundamento para negar que los reyes hebreos, tanto en tiempos anteriores al exilio como posteriores a él, ejer-

cían, como otros reyes del Medio Oriente, funciones de naturaleza sacerdotal. Aunque estemos dispuestos a ser anacrónicos, nos sería difícil distinguir la «iglesia» del «Estado» como entidades corporativas distintas en cualquier momento de la historia de alguno de los sucesivos regímenes hebreos. Si se excluyó el modelo arcaico de atribución de características divinas a los reyes terrenales, debe recordarse que se lo excluyó en nombre de la absoluta soberanía de Dios, y sería impropio ver la distinción moderna entre lo religioso y lo político en una sociedad en la cual sólo Yahvéh era reconocido como verdadero rey, una sociedad que esperaba el día en que su reino se estableciese sobre la Tierra y, por ende, tenía como ideal de gobierno lo que el historiador judío Josefo llamaría más tarde «teocracia».

Sin embargo, el hecho verdaderamente notable no es la medida en que ideas cananeas o babilónicas fueron incorporadas al Antiguo Testamento, sino el grado en que fueron desmitologizadas, transmutadas —bajo la influencia de una concepción más exclusiva de lo divino— en algo rico y extraño. Nuevamente, en comparación con otras monarquías del Medio Oriente, lo verdaderamente notable de la monarquía hebrea no es el grado en que conservó una aureola religiosa, sino el grado en que fue una institución *secular*. Aun en el período muy primitivo, hay muy escasos indicios de que se rindieran honores divinos a los monarcas hebreos, y ninguno en el período posterior. «De ningún rey de Israel podía decirse, como de un faraón de Egipto, que era la causa de fenómenos naturales» [8].

Con el advenimiento del cristianismo, además, el proceso de desacralización fue llevado a su término y el «Estado» finalmente reducido a la posición de una entidad meramente secular. El reino de Dios (que para los hebreos era un ideal todavía no realizado, sin duda,

---

[8] T. M. Parker, *Christianity and the State in the Light of History* (Londres, 1955), p. 7.

pero que era, sin embargo, una concepción «de este mundo») fue ahora declarado un reino que «no es de este mundo». Como resultado de ello, el rechazo hebreo de algo más que una adhesión condicional a los poderes existentes dejó de ser una restricción meramente temporal destinada a ser abandonada cuando finalmente se estableciese sobre la Tierra el reino de Dios, y se convirtió en los cristianos en una permanente, universal y dramática limitación a la adhesión que los hombres deben a una sociedad terrenal. Ni siquiera la tendencia más favorable del pensamiento del Nuevo Testamento llegó nunca a suscribir la idea clásica que veía en el Estado una entidad cuyo fin era hacer buenos a los hombres. Por el contrario, concibió sus funciones de una manera sorprendentemente negativa, como una consecuencia de la Caída de Adán, como un «castigo y un remedio del pecado». Los famosos mandatos neotestamentarios de «obedecer a Dios antes que a los hombres» (Hechos, 5, 29) o «dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Marcos, 12, 17) estaban cargados de implicaciones revolucionarias.

Esas implicaciones no iban a ser inferidas realmente durante siglos. El modelo arcaico de la realeza sagrada —firmemente arraigado en el mundo romano y familiar también para los pueblos germánicos invasores— demostró ser muy resistente. Las extraordinarias adaptaciones del siglo IV le permitieron sobrevivir con un ropaje apenas cristianizado, no sólo en el Imperio Romano de Bizancio (cuya ideología política revivió la Rusia Zarista), sino también en Europa Occidental, donde sólo a fines del siglo XI fue puesto seriamente en tela de juicio por los reformadores gregorianos. Si bien el conflicto de las investiduras socavó efectivamente el rango sacerdotal de los emperadores alemanes, la aureola sagrada que rodeaba a los monarcas franceses e ingleses nunca se disipó totalmente. Además, aunque un propagandista gregoriano pudo afirmar audazmente que el Emperador Enrique IV «no era monje ni clérigo, sino

sólo un laico, nada más» [9], por entonces no apareció ninguna disposición complementaria a afirmar que el papa, a su vez, no era más que un clérigo. De resultas de esto, los papas de la Alta Edad Media aparecieron como algo más que figuras sacerdotales, como los verdaderos sucesores de los emperadores romanos, como monarcas sagrados que reclamaban la autoridad suprema en cuestiones temporales tanto como espirituales. Fue por reacción contra tales pretensiones papales, sobre todo en vísperas de la Reforma Protestante, por lo que el recuerdo perdurable de la primitiva monarquía sagrada medieval fue revigorizado, y cuando esto ocurrió, esos recuerdos fueron vinculados con la idea más reciente de que el poder real no podía ser anulado si había sido transmitido por sucesión hereditaria y primogenitura en la dinastía legítima y recibieron la forma de la temprana ideología moderna que los historiadores suelen llamar la teoría del derecho divino de la realeza.

Decir esto, claro está, es decir que, por mucho que pueda parecer un legado cristiano o medieval a la temprana era moderna, la teoría del derecho divino, en última instancia, es pagana en sus presupuestos y antigua en su origen. Que haya logrado adquirir un aspecto cristiano no debe cegarnos ante el hecho de que surgió de una concepción del mundo, de la naturaleza de Dios y del destino del hombre profundamente contraria a la que enseña el cristianismo. Tampoco su supervivencia hasta los siglos XVI y XVII debe inducirnos a pensar que los hombres medievales no percibieron para nada esa incompatibilidad. A este respecto, cualesquiera que hayan sido las aspiraciones teocráticas de los papas de la tardía Edad Media, el ataque lanzado por los reformadores gregorianos contra la «realeza pontifical» de los emperadores alemanes constituyó un viraje decisivo. Señaló el comienzo de varios siglos de tensiones intermi-

---

[9] Honorius Augustodunensis, *Summa Gloria de Apostolico et Augusto*, citado en R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages* (Baltimore, 1970), p. 37.

tentes pero difundidas entre las autoridades eclesiásticas y las temporales en Europa Occidental, tensiones no sólo entre ideales rivales, sino también entre estructuras de gobierno rivales, seculares y eclesiásticas, unas tratando de limitar el poder efectivo de las otras.

A la distinción entre lo religioso y lo secular introducida en el Nuevo Testamento, pues, se añadió ahora un dualismo institucional que, desde el siglo XI, sirvió para agudizar cada vez más esa distinción. La situación así creada era algo totalmente nuevo. «Realmente, no hay nada fuera de lo común —ha dicho Brian Tierney— en que un gobernante aspire a ejercer el poder supremo espiritual y temporal. Esta... es una pauta normal de los gobiernos humanos.» Lo que estaba fuera de lo común en la Edad Media «no era que ciertos emperadores y papas aspirasen a desempeñar un papel teocrático, sino que tales ambiciones nunca se realizaron totalmente» [10]. Sin duda, el dualismo gubernamental que alentó esta nueva situación fue también la causa de grandes conflictos inútiles y destructivos, pero estos conflictos fueron los dolores del parto de algo nuevo en la historia de la humanidad: una sociedad en la que el Estado fue despojado de su antigua aureola religiosa y en la que sus pretensiones absolutas sobre la lealtad de los hombres fueron contrarrestadas y reducidas por una autoridad rival, una sociedad caracterizada, pues, por un dualismo institucional establecido y atormentada por la inestabilidad interna resultante. En páginas anteriores, hemos hecho resaltar la quiebra del universalismo político efectivo en Europa y afirmamos que fue en los intersticios de un mundo político fragmentado donde la empresa económica privada halló espacio para crecer. A esto debemos añadir ahora que fue entre el martillo y el yunque de autoridades en conflicto, religiosas y seculares, donde se fraguaron las libertades políticas occidentales. El constitucionalismo medieval fue el producto

---

10 Tierney, «Medieval Canon Law and Western Constitutionalism», 7-8.

de muchos factores que se apoyaron mutuamente, en modo alguno todos ellos religiosos; pero cualquiera que haya sido la fuerza de estos factores, sin la inserción cristiana de la distinción crítica entre la esfera religiosa y la política y sin la inestabilidad creada como resultado del choque de autoridades rivales, es sumamente improbable que la Edad Media hubiese legado al mundo moderno la herencia del gobierno constitucional limitado.

La contribución feudal

Si los monarcas sagrados de la época pregregoriana, a diferencia de los reyes por derecho divino de los siglos XVI y XVII, ni siquiera fueron capaces de aspirar al gobierno absoluto, ello se debió menos a restricciones teóricas a su autoridad (aunque las había) que a la falta de comunicaciones y estructuras administrativas adecuadas y a que, dentro de sus reinos, encontraban —en sus propios duques, condes y otros nobles de inferior jerarquía— rivales poseedores de verdaderos y vastos poderes gubernamentales. Sin la última oleada de invasiones bárbaras y la desintegración del Imperio Carolingio probablemente no se hubiera dado tal estado de cosas. Sin el surgimiento del feudalismo, ciertamente nunca se habría establecido tan firmemente como lo estuvo ni hubiera dejado una huella tan profunda permanente sobre el pensamiento jurídico y las instituciones políticas occidentales. Lo que significó la desintegración del Imperio está bastante claro: en el plano económico, un nuevo retroceso a la autonomía local y la concomitante aceleración en la reducción de todo lo que se asemejase a una economía monetaria; en cuestiones políticas, la creciente incapacidad del gobierno central para hacer reconocer su autoridad en todos sus dominios y para extender el beneficio de su protección a todos sus súbditos; en asuntos sociales, el aumento del desorden público, la pérdida catastrófica de toda sensación de seguridad y el grado creciente en que la masa de los hombres humildes se

hallaron a merced de los más poderosos. Pero lo que significó la aparición del feudalismo es mucho menos claro, principalmente a causa del carácter problemático del término mismo.

Se suele pensar que los reyes medievales se pasaban la vida librando interminables guerras contra las fuerzas del feudalismo, pero si pudiéramos preguntarles qué era exactamente el feudalismo, serían incapaces de responder a la pregunta. Como el resto de los «ismos», la palabra misma es de origen postmedieval; y como algunos de los otros« ismos», también ha sido usada en más de un sentido. De estos sentidos, el menos útil (si no necesariamente el menos común) es el que lo considera como un término peyorativo general aplicable a todo sistema sociopolítico que uno juzgue reaccionario. Más justificable, quizá, es el uso marxista para designar al tipo de sociedad edificada sobre modos «precapitalistas» de producción y de cambio, o su uso por los historiadores y sociólogos comparativos para denotar una fase del desarrollo, no sólo de la sociedad europea, sino también de toda una serie de sociedades: bizantina, islámica, china, japonesa, etcétera. Cualesquiera que sean los méritos de estos usos diversos (y hay otros más), es evidente que necesitamos algún género de definición. En las páginas siguientes, pues, la voz *feudalismo* será usada para designar a un conjunto de instituciones políticas, relaciones jurídicas y ordenamientos militares que surgieron entre los siglos IX y XIII en Europa Occidental y en los principados latinos establecidos en aquellas partes del Cercano y el Medio Oriente que cayeron bajo la dominación europea. Hubo un grado considerable de variaciones locales dentro de esta vasta región, y las características descritas se aplicarán más precisamente al corazón del Imperio Carolingio, a las tierras septentrionales comprendidas entre los ríos Loira y Rin. Sin embargo, si se sigue la descripción de J. R. Strayer [11], las características fundamentales del feudalismo en todas

---

[11] Joseph R. Strayer, *Feudalism* (Princeton, 1965), pp. 12-13.

partes pueden resumirse en los tres aspectos siguientes: primero, «la fragmentación del poder político», con el condado como la mayor unidad política realmente efectiva en gran parte de Europa Occidental, unidad llena ella misma de jurisdicciones independientes que eludían el control del conde; segundo, «el poder público en manos privadas», siendo considerado el mismo poder político fragmentado como un derecho de propiedad, una posesión privada que podía ser vendida, heredada, dividida, etcétera; tercero, una situación en la que «se asegura mediante acuerdos individuales y privados un elemento fundamental de las fuerzas armadas, la caballería pesadamente armada», contratos privados entre el señor y sus caballeros, aunque el señor sea el propio rey.

Así definido, el feudalismo no aparece como un ordenamiento económico, sino como «un método de gobierno y un modo de asegurarse las fuerzas necesarias para conservar ese método de gobierno». Así definido, también, apunta a un conjunto de ordenamientos políticos y militares en los que sólo participa directamente la minoría aristocrática, en la jerga medieval, «los que combatían». Esto no equivale a decir que la aristocracia militar existiese en un vacío ni negar que la aristocracia, como el clero («los que rezaban»), dependiese de los esfuerzos económicos de otros («los que trabajaban») para mantener sus costosas e improductivas actividades. Pero el sistema agrario de grandes fincas cultivadas por un campesinado dependiente fue muy anterior al surgimiento de las instituciones feudales. De modo similar, las instituciones feudales sobrevivieron en las condiciones modificadas de una economía monetaria en expansión. Así, la relación entre el señorío y el feudalismo fue de congruencia, no de necesidad. Definir el feudalismo como un conjunto de ordenamientos políticos y militares no significa negar esa congruencia, sino sencillamente destacar que lo nuevo en la sociedad europea de los siglos IX y X fue su modo de gobierno, no su sistema económico.

Tal definición tampoco niega que algunos de los rasgos característicos de esa sociedad europea hayan aparecido en otras civilizaciones ni que la mayoría de ellos aparecieran en Japón en los siglos XIV y XV, cuando las semejanzas con las instituciones medievales europeas fueron particularmente grandes. Pero en su totalidad, esos factores sólo aparecieron en Europa, y en el contexto del examen de los orígenes de la peculiaridad cultural occidental son las *diferencias*, no las semejanzas, entre condiciones análogas en sociedades no occidentales y el Occidente medieval las que parecen, retrospectivamente, haber tenido importancia. La identificación de esas diferencias, pues, es una tarea importante que exige un estudio minucioso del feudalismo y del modo en que surgió.

Sus raíces, por supuesto, llegan profundamente a los siglos anteriores al surgimiento del Imperio Carolingio. Durante esos siglos, con la ruptura o la declinación de los lazos tribales entre los pueblos invasores y la decadencia entre los súbditos romanos de la lealtad al Estado, se acentuó la costumbre por la que hombres de rangos inferiores, algunos de ellos guerreros, se ligaban por vínculos de lealtad personal a los hombres más poderosos de sus comunidades locales. Esta costumbre, con precedentes tanto en el pasado romano como en el germánico, fue el origen del primer componente y el más importante del feudalismo, el de la dependencia personal del guerrero o vasallo con respecto a su señor. El precedente germánico fue de carácter aristocrático: era común que un gran jefe guerrero se rodease de una pequeña banda de aristócratas que, habiéndole jurado fidelidad hasta la muerte, formaba las tropas de élite de su ejército. El precedente romano, en cambio, no era en modo alguno aristocrático. En este caso, los adeptos personales se reclutaban en las clases inferiores; y los vasallos de la Galia Merovingia en los siglos VI y VII —recios hombres que combatían por cuenta de su señor a cambio del mantenimiento, la protección y parte del botín— parecen haber estado más cerca, en cuanto a

estatus social, de sus predecesores romanos que de los germánicos. Sin embargo, subieron de estatus en los siglos VII y VIII, y este proceso se aceleró cuando se llegó a vincular el vasallaje con el segundo componente básico del feudalismo, la tenencia de feudos.

En su origen, el vasallaje no tenía ninguna relación con la tenencia de tierras. Como los integrantes de los grandes ejércitos privados de los grandes aristócratas del siglo XV, los vasallos eran mantenidos en la mansión del señor. Encontramos esos «caballeros domésticos» sin tierras a lo largo de toda la época feudal, y todavía en el siglo X superaban mucho en número a sus iguales con feudos. Pero junto con el vasallaje se desarrolló la institución de la tenencia dependiente de tierras. En épocas revueltas, a menudo los terratenientes menos poderosos eran incapaces de proteger su propiedad y recurrían a la estratagema de ceder la plena propiedad de su tierra a un aristócrata poderoso, recibiéndola de éste en calidad de usufructuarios protegidos que, a cambio de rentas y servicios estipulados, podían continuar cultivándola y gozando de sus productos. Al mismo tiempo, se hizo común que los grandes terratenientes cediesen parte de su tierra a dependientes que le pagaban rentas y también, quizá, le prestaban servicios estipulados a cambio de protección y el derecho a gozar de los frutos de la tierra. En ambos casos, el señor conservaba el derecho de propiedad y la tenencia era por un período limitado de tiempo; pero esas tenencias dependientes eran comúnmente renovables y pronto se afirmó la tendencia a convertirse en hereditarias.

El servicio que debían prestar los dependientes no era de carácter militar, y al principio no hubo ninguna relación entre sus tenencias y la institución del vasallaje. En verdad, si el modo de hacer la guerra de los francos no hubiese cambiado, tal conexión quizá no se hubiese establecido. Antes de mediados del siglo VIII los francos habitualmente combatían a pie. Pero, por esa época, la aparición de caballos más grandes, capaces de transportar caballeros pesadamente armados, y del estribo, que au-

mentaba mucho la eficiencia de los caballeros, llevaron a la comprensión de su superioridad sobre la infantería en las batallas. Por esa época también, y durante un período de invasiones musulmanas, se llegó a la convicción de que era vital al menos reforzar el ejército masivo de soldados de infantería, que eran campesinos libres, con un fuerte contingente de caballeros. En teoría, era bastante fácil convertir a los vasallos de soldados de infantería en caballeros montados, pero en la práctica era sumamente costoso. Cabalgaduras, remontas, asistentes, un complejo equipo y años de entrenamiento, todo esto costaba mucho. En un período de escasez monetaria pero de tierras abundantes, es comprensible que a mediados del siglo VIII se buscase la solución haciendo del vasallo un dependiente con tenencia de tierras, cediéndole una finca señorial cultivada por su propio campesinado de la que podía obtener los ingresos necesarios para mantenerse como caballero eficaz al servicio de su señor. Nuevamente, el pleno derecho de propiedad sobre la tierra —o feudo, como se la llamó más tarde— quedaba en manos del señor, pero surgió inmediatamente la tendencia a que el hijo sucediese al padre y a que el acuerdo se hiciese, de hecho, hereditario.

El efecto inmediato de esta combinación del vasallaje con la tenencia de feudos fue elevar el estatus social de los guerreros que habían ascendido al rango de señores del dominio. Su efecto a largo plazo fue eliminar todo estigma social ligado al vasallaje mismo, que, como resultado de ello, cada vez más fue considerado como una forma de dependencia personal que no tenía nada de innoble. En el curso del siglo IX, pues, cuando el Imperio Carolingio fue atacado y los gobernantes carolingios sintieron debilitarse su control sobre los duques, condes y margraves que eran los grandes funcionarios imperiales en las localidades, trataron de fortalecer su ascendiente mediante el formal establecimiento de un vínculo más personal, el de señor y vasallo. Así, los duques y condes se convirtieron en vasallos reales, pero, cualesquiera que fuesen los beneficios que acarreó esta trans-

formación, fueron más que compensados por una transformación similar en el modo como entendieron sus cargos públicos esos duques y condes. Parece haber sido cada vez más difícil para los hombres tener presente la vieja distinción entre el cargo mismo y las propiedades adjuntas que proporcionaban sus ingresos al detentador del cargo. Los mismos reyes empezaron a hablar de otorgar un beneficio o feudo a un vasallo cuando lo que hacían realmente era conceder un condado (un cargo similar al del moderno gobernador militar) a un funcionario público designado. Se borró la vieja distinción entre el cargo como centro de un deber público y la propiedad como fuente de ingresos privados. El cargo mismo llegó a ser concebido como una propiedad, y, como una propiedad, heredable. Cuando Carlos el Calvo, rey de la Francia Occidental, inició en 877 una expedición a Italia, promulgó un decreto en el que se transparenta que él mismo estaba dispuesto a admitir que el cargo de conde se considerase normalmente como hereditario.

La tenencia de un cargo, pues, llegó a ser asimilada al vasallaje, y el cargo al feudo. El resultado fue la dispersión de la autoridad regia entre los duques, condes y margraves que ahora gobernaban en todo, excepto en teoría, como magnates independientes, rigiendo sus dominios desde poderosas fortalezas, brindando protección militar a sus habitantes, administrando justicia, recaudando impuestos y guardándose los ingresos. Para lograr esto, sin embargo, ellos mismos dependían de la lealtad y la capacidad militar de sus propios vasallos personales. A medida que una cantidad cada vez mayor de estos vasallos se convirtieron en ocupantes de feudos y en hombres importantes en sus localidades menores y más fácilmente defendibles, se hizo cada vez más difícil para los grandes funcionarios públicos conservar su monopolio sobre el poder gubernamental del que se habían apoderado. El resultado de esto fue una fragmentación aún mayor del poder y la dispersión de parte de él en las manos de toda una gama de miembros menores de

lo que se estaba convirtiendo en una aristocracia militar feudal.

En el siglo XI, pues, podemos discernir al menos los contornos borrosos de la conocida entidad tan cara a los viejos libros de texto, es decir, la jerarquía feudal, la estructura de relaciones entre señores y vasallos que iba desde la infinidad de caballeros de pequeños feudos en la base hasta el rey, pasando por sus señores inmediatos y los señores de estos señores; el rey, como señor feudal soberano o supremo señor de señores, presidía todo el sistema en una solitaria pero, sin duda, incómoda eminencia. La realidad, por supuesto, era mucho más compleja de lo que sugiere este cuadro tan simétrico. Sólo en el siglo XII se alcanzó ese tipo de sistematización que presupone nuestra idea común de la jerarquía feudal. Y aun entonces, no todos los vasallos tenían feudos ni todos los terratenientes importantes tenían vínculos feudales. Un mismo caballero a menudo acumulaba más de un feudo de diferente origen, por lo que se convertía en vasallo de más de un señor, etcétera; pero ya antes del proceso de sistematización, los poderes administrativos, fiscales y judiciales que antaño habían sido públicos y que hoy clasificaríamos como gubernamentales habían pasado a multitud de manos y eran ejercidos en una cantidad de jurisdicciones, que iban desde la del pequeño caballero en su tribunal señorial hasta la del mismo rey en su elevado tribunal.

Se ha discutido mucho sobre las consecuencias políticas de esta situación. Sin embargo, son bastante obvias. Si bien el feudalismo, indudablemente, engendró cierto grado de anarquía, también representó una respuesta creadora al temible problema de cómo realizar las tareas políticas básicas en un período de invasiones, confusión y desorden público. Pero es mucho menos obvio que debiese tener las consecuencias constitucionales de largo alcance que tuvo. Estas consecuencias dependieron en no pequeña medida de que el feudalismo europeo tuviese dos características particulares que son más notables de lo que habitualmente se presume: la natura-

leza contractual de la relación feudal y la intervención personal del rey en el nexo feudal.

Dos ceremonias, comúnmente, señalaban la asunción por un hombre del vasallaje: la del homenaje y la de la fidelidad. Por la primera, el aspirante a vasallo expresaba su sumisión al señor arrodillándose ante él, colocando sus manos en las del señor y prometiéndole ser su hombre, servirlo y defenderlo por el resto de su vida. Por la segunda, el vasallo prestaba un juramento de fidelidad al señor sobre el Evangelio o una colección de reliquias. A menos que en una posterior ceremonia otorgase al vasallo un feudo, el papel del señor en esta ocasión se limitaba a aceptar públicamente el compromiso de vasallaje. En los primeros tiempos, cuando la mayoría de los vasallos vivían como caballeros o dependientes domésticos, las obligaciones que asumían eran onerosas y mal definidas. Debían servir a sus señores en todo momento y de cualquier manera que fuera compatible con su rango de hombres libres. Pero el acuerdo era recíproco. El señor se comprometía, a su vez, a proteger y mantener a sus vasallos. A medida que la concesión de un feudo se fue convirtiendo en el modo habitual de cumplir con esa obligación de mantenimiento, y a medida que se hizo común que un hombre de elevado rango social aceptase los lazos del vasallaje, surgió una concomitante tendencia a definir con cierta precisión el carácter y el alcance de los servicios que los vasallos debían a sus señores, y a hacerlo de modo restrictivo.

Hacia el siglo XII, pues, se suponía en general que el contrato feudal implicaba, por parte del señor, el mantenimiento y la protección de su vasallo, y, por parte de éste, el otorgamiento de «ayuda y consejo» a su señor. Por consejo se entendía el asesoramiento al señor en cuestiones de gobierno y la participación en la consideración y las decisiones concernientes a los casos llevados ante el tribunal del señor. Por ayuda se entendía, sobre todo, el servicio militar personal, comúnmente sin exceder de los cuarenta días al año, y en el caso de vasallos poderosos el suministro de un contingente de caballeros para

que sirvieran durante un período similar en el ejército del señor. Pero también se entendía por ayuda la asistencia financiera que se esperaba del vasallo en las ocasiones en que la costumbre local o regional reconocía que las cargas financieras del señor eran pesadas, por ejemplo, con motivo del casamiento de la hija mayor del señor. Aparte de tales ayudas acostumbradas, y sobre todo cuando el señor estaba en guerra, éste podía pedir ayudas adicionales, y los señores poderosos en realidad estaban en condiciones de hacerlo; pero tales ayudas eran consideradas como «ayudas graciosas», es decir, debían ser solicitadas; sólo se concedían por la buena voluntad de los vasallos; de hecho, dependían de su consentimiento. Había otros medios más «fortuitos», aunque a menudo muy lucrativos, por los que el señor podía obtener dinero de la relación feudal, pero no son importantes para nuestro examen. Baste sencillamente agregar que el contrato podía ser apoyado por sanciones legales. Si el vasallo no cumplía con sus obligaciones, sufría la pérdida de su feudo, después de ser juzgado por sus pares en el tribunal del señor. Por otro lado, si el señor era quien no cumplía con sus obligaciones hacia el vasallo, éste tenía formalmente el derecho de romper el juramento de fidelidad al señor (*diffidatio*), con lo cual se disolvía el vínculo feudal. Que raramente tales sanciones legales pudieran invocarse sin recurrir a las armas no debe disminuir la importancia del hecho de que existiesen.

El carácter bilateral del contrato feudal y la posesión legal por el vasallo de un «derecho de resistencia» contra un señor desleal fueron importantes. Pero su importancia aumentó inmensamente cuando el señor involucrado era el rey. Sin la participación de éste en la jerarquía feudal, sin su asunción del papel de señor principal, legalmente obligado por relaciones contractuales con sus principales súbditos, el feudalismo habría carecido de la importancia constitucional perdurable que realmente alcanzó. Por esa participación, el rey, ya considerado entre los pueblos germánicos como subordinado de algún modo

al derecho consuetudinario del *pueblo,* cargaba además con el peso adicional de las obligaciones y restricciones legales que tal relación implicaba: la subordinación al derecho feudal, los derechos y libertades garantizados a sus vasallos (incluso la libertad de no pagar impuestos sin su consentimiento) y el corrosivo derecho de resistencia a sus órdenes, si éstas eran juzgadas ilegítimas.

Es bastante fácil dar todo esto por sentado, pero lo es menos si recordamos el contraste que brinda la sociedad no occidental que en su fase feudal más se asemejó al modelo europeo occidental, es decir, Japón. Esta sociedad, pese a todas sus notables similitudes con el Occidente medieval, carecía de un verdadero contrato bilateral entre vasallo (*gokenin*) y señor (*tono*). La sumisión del vasallo al señor era mucho más acentuada que la de su equivalente europeo, y la naturaleza de las obligaciones del señor hacia su vasallo no estaban claramente definidas. En verdad, toda la relación estaba lejos de hallarse definida en los precisos términos legales del feudalismo europeo occidental. En cambio, «la relación reposaba vigorosamente en la costumbre no escrita hecha pública por la observancia ceremonial; se basaba menos en un contrato escrito u oral con deberes y privilegios individuales específicos» [12]. De igual modo, en Japón la jerarquía feudal no culminaba en el emperador, sino en el *shogun,* el generalísimo en cuyo cargo se acumularon durante siglos casi todas las funciones reales y los poderes verdaderos del gobierno imperial. No obstante, por impotentes que fuesen en la práctica cotidiana, sobrevivieron una corte imperial y una nobleza civil junto a la estructura de guerreros feudales; en teoría, el emperador siguió siendo el soberano de su pueblo y la fuente de la autoridad meramente delegada que poseía el *shogun.* El divino emperador, al parecer, era una figura demasiado sagrada para prescindir totalmente de él o introducirlo en la red de las relaciones feudales, pese al

---

[12] John W. Hall, «Feudalism in Japan: A Reassessment», *Comparative Studies in Society and History* 5 (1963), p. 33.

carácter no contractual de estas relaciones. Como en Europa, la monarquía y el feudalismo existieron uno junto al otro; pero en Japón no se interpenetraron, y el aislamiento del emperador excluyó la posibilidad del género de legado constitucionalista que el feudalismo europeo transmitió a Occidente [13].

Por supuesto, si hubiese persistido la dualidad similar entre el rey merovingio y el mayordomo de palacio carolingio, habría surgido una situación semejante en Europa. A fin de cuentas, en 751, el rey, que aún tenía cierto tipo de aureola sagrada, no poseía poder alguno; mientras que el mayordomo, cuya posición no tenía nada de sagrada, era el verdadero poseedor del poder. Pero, en contraste con Japón, el estatus sagrado del rey tenía sus raíces en un pasado pagano por entonces semiolvidado. Sobrevivió al triunfo del cristianismo, pero no había logrado apoyo ideológico de esta religión. Además, en el juicio favorable del papado y la introducción en su coronación de la ceremonia de la unción, Pipino el Breve, en contraste con los *shoguns* japoneses,

---

[13] Véase Kan-ichi Asakawa, rec. y trad., *The Documents of Iriki*, 2.ª ed. (Tokio, 1955), doc. 155A, pp. 373-376, para un memorándum preparado por la corte del *shogun* probablemente en 1867 y destinado a informar a los diplomáticos extranjeros que habían sido admitidos en Japón, sobre el carácter del gobierno «feudal» japonés. Entre otras cosas, dice: «Los emperadores ya no se ocupan del gobierno desde hace más de seiscientos ochenta años. Sin embargo, como han sido, desde la formación del Estado, los supremos soberanos de un solo linaje de sucesión divina inalterable para siempre, y como son reverenciados por la nación como deidades celestiales, de igual modo los sucesivos *tai-kun* (sho-gun) en ocasiones llevan a los *dai-myo* [barones] a rendirles pleitesía. El emperador confía al *tai-kun* todos los poderes políticos y espera sus decisiones en silencio; el *tai-kun*, al asumir todos los poderes políticos del país, mantiene la virtud de la humildad, y tiene al emperador en el mayor respeto. Este es el fundamento de la profunda paz del país.» Fue también el fundamento, cabe señalar, que permitió efectuar una suave transición en 1867, cuando las fuerzas de la oposición dieron fin al shogunato y presentaron al nuevo gobierno imperial (para sí mismo y para los demás) como una «restauración» del régimen imperial del siglo VII.

pudo hallar el género de sanción espiritual independiente y compensadora que parece haber necesitado para desplazar a su rival merovingio y asumir él mismo la realeza; pero la realeza que asumió y en la que le sucedieron sus descendientes fue ahora —al menos en comparación con las normas arcaicas y orientales— relativamente desacralizada. Por ello, pudo más tarde entrar en la red de las relaciones feudales y ser considerada como restringida por las obligaciones derivadas del contrato feudal. En verdad, el tipo de sanción específicamente eclesiástica de la que los carolingios y otros monarcas europeos llegaron a gozar, aunque de un lado contribuía a conferirles cierta clase de rango sagrado, del otro tenía implicaciones que concordaban muy bien con las obligaciones impuestas por el feudalismo. Aunque enseñaban que la autoridad del rey era de origen divino, los eclesiásticos pronto afirmaron enfáticamente, ya en el siglo IX, que precisamente por eso no se la podía ejercer de manera irresponsable, sino sólo de acuerdo con las normas de justicia, divinas o naturales, de las que ellos mismos, por supuesto, eran los intérpretes autorizados.

No es sorprendente, pues, que cuando a fines del siglo XI los reformadores gregorianos lanzaron su ataque contra las pretensiones sacerdotales de la monarquía alemana, no vacilasen en apelar a esas normas hasta para justificar la deposición de reyes. Tampoco es sorprendente que uno de sus propagandistas, Manegold de Lautenbach, impulsado sin duda por ideas feudales, arguyese que un rey está ligado a sus súbditos por un contrato, y que si viola las estipulaciones de ese contrato, ellos pueden considerarse libres de su señorío «sin ninguna falta de lealtad» [14]. Más de una vez en el curso de la historia posterior, los eclesiásticos se mostraron dispuestos a sumarse a los grandes magnantes feudales del rei-

---

[14] Manegold de Lautenbach, *Ad Geberhardum Liber*, traducción en Edward Lewis, *Medieval Political Ideas*, 2 vols. (Londres, 1954), 1:165.

no para arrancar a sus reyes algún tipo de reconocimiento formal de su obligación de gobernar siguiendo el consejo de ellos y de acuerdo con las leyes de la tierra. El papel que desempeñó Stephen Langton, arzobispo de Canterbury, al unir a los barones ingleses y dirigir su oposición a la política del Rey Juan sólo es el más importante de esos casos; la Carta Magna, el conjunto de libertades que Juan firmó con renuencia en 1215, sólo es el más conocido de sus resultados.

Es fácil, desde luego, ver demasiadas cosas en la Carta Magna, y mucho que no hay en ella se le ha atribuido en una u otra época, inclusive la mayoría de esas libertades constitucionalmente garantizadas que los ingleses sólo obtuvieron como resultado de siglos de esfuerzos posteriores. A causa de esto, ya se ha hecho habitual advertir que la carta era esencialmente un documento feudal, concebido por magnates feudales para definir y restringir los derechos del rey en su condición de supremo señor feudal, y por ende destinado sobre todo a proteger sus intereses como miembros de una aristocracia feudal que constituía sólo una pequeña minoría, sumamente privilegiada, de la población. La carta, se insiste en ello, dice muy poco sobre los derechos de todos los ingleses; no establece una constitución; no estipula ningún gobierno representativo; y el mecanismo de aplicación descrito en su último capítulo dependía de algo tan tosco como una apelación legalizada a las armas contra un rey recalcitrante.

Todo esto es cierto. A pesar de las dramáticas circunstancias que rodearon su firma y la importancia más que simbólica que se le atribuyó en Inglaterra desde el siglo XVII, había poco en la Carta Magna que fuese totalmente nuevo y mucho que reflejaba los supuestos sobre el poder de los reyes que no eran más que lugares comunes del feudalismo; pero precisamente por eso, la carta es un testimonio elocuente de la importancia de la contribución feudal al desarrollo del constitucionalismo occidental. A la vieja creencia germánica de que el rey era responsable del bienestar de su pueblo y en

cierto sentido debía rendir cuentas si fracasaba en esta responsabilidad, y a la nueva doctrina cristiana de la separación del ámbito religioso del de la política, el feudalismo agregó la precisa convicción jurídica de que el rey estaba obligado a cumplir las leyes y costumbres de su reino. Sin duda, daba prioridad a las leyes y costumbres que protegían los derechos de propiedad de la aristocracia; pero esos mismos derechos impedían el libre ejercicio por el rey de las facultades para crear impuestos, en cuya ausencia ningún rey podía aspirar a disponer de una autoridad despótica. Por ejemplo, la Carta Magna afirmaba en términos totalmente exentos de ambigüedad la característica doctrina feudal de que no podía imponerse sin consentimiento ninguna ayuda «graciosa» o extraordinaria. En los siglos XIII y XIV, fue la urgente necesidad de lograr este consentimiento lo que llevó a los gobernantes de toda Europa a crear asambleas representativas, y fueron estas asambleas las que finalmente proporcionaron los medios por los que las limitaciones teóricas al poder ejecutivo que la mayoría aceptaba podían ser impuestas sin recurrir a la violencia armada, que aparentemente la mayoría deploraba.

El derecho romano-canónico, la representación y el consenso

«Seguramente no fue por azar», ha dicho Marc Bloch, que las instituciones representativas «naciesen en Estados que acababan de emerger de la etapa feudal y aún llevaban su sello. Ni fue por azar que en Japón, donde la sumisión del vasallo era mucho más unilateral y, además, donde el poder divino del emperador permaneció al margen de la estructura de los lazos feudales, no surgiese nada similar» [15]. Debemos admitir que sería difícil imaginar el surgimiento de tales instituciones repre-

---

[15] Marc Bloch, *Feudal Society*, 2 vols., trad. inglesa de L. A. Manyon (Chicago, 1964), 2:452.

sentativas sin la anterior existencia de ordenamientos feudales del tipo específicamente europeo occidental. Pero también debemos subrayar otros factores también ausentes en Japón pero no menos vitales para la creación de los procedimientos representativos que hoy están en el centro del proceso político en los modernos regímenes constitucionalistas liberal-democráticos y parecen haber sido exclusivamente producto del cristianismo latino medieval. Los más importantes de esos factores fueron el legado del derecho romano, la mayor creación intelectual de Roma; la recuperación de Occidente a fines del siglo XI de todo el cuerpo de ese derecho; y los modos particulares en que los abogados medievales lo aplicaron.

A primera vista, no hay nada extraño en tal afirmación. Dadas las condiciones prevalecientes de la vida política, es comprensible que los primeros teorizadores medievales sobre cuestiones políticas estuviesen dominados por la simple dicotomía entre gobernante y gobernado, que se centrasen característicamente en la relación entre el rey y los súbditos y que se interesasen sobre todo por sus derechos y deberes respectivos, según eran entendidos estos derechos y deberes dentro del contexto del derecho consuetudinario de la comunidad. Sólo en el siglo XII, con el renacimiento del estudio del derecho sumamente complejo de la antigüedad romana clásica, reaparece la idea del Estado, la idea de un organismo corporativo de ciudadanos organizados bajo un poder ejecutivo soberano, la idea, pues, de una comunidad política orientada hacia la realización del interés público. Por supuesto, en ausencia de tal idea es difícil imaginar reyes que sientan la necesidad de buscar, mediante representantes de «la comunidad del reino», la aprobación del pueblo para sus políticas o impuestos.

Pero en un segundo examen aparecen algunas dificultades. La sistematización del derecho romano había sido realizada bajo auspicios imperiales, no republicanos. El *Corpus Iuris Civilis*, la compilación definitiva de ese derecho realizada en el siglo VI, que desde el XII en ade-

lante iba a ser objeto de un ansioso análisis en Europa Occidental y tema de infinidad de prolijos comentarios, fue la obra de una comisión jurídica oficial. Esa comisión había sido encargada de esa tarea por el emperador Justiniano mismo. Él la estimuló a hacer, con la aprobación de su autoridad soberana, con todos los cambios en los textos originales que pareciesen necesarios. La comisión demostró ser propensa a seleccionar o recortar esos antiguos textos de modo de reducir al mínimo los recuerdos republicanos que muchos de ellos transmitían y de exaltar todo lo que pudiese redundar en apoyo a las inclinaciones autocráticas de su amo imperial. Que tal cuerpo de ley sirviese de algún modo para promover el desarrollo de un mecanismo representativo destinado a ganar el consenso popular a la política regia parecería, pues, intrínsecamente improbable. Sin duda, la supervivencia y el permanente cultivo de la tradición jurídica romana en Bizancio no tuvo tal efecto. Las instituciones representativas siguieron siendo tan ajenas a la vida política del Imperio Bizantino como lo habían sido en la de su antiguo predecesor romano. Es revelador, además, que, cuando los «nuevos monarcas» de comienzos de la Europa moderna estaban tratando en sus respectivas naciones-Estado de eliminar los obstáculos feudales tradicionales a su ejercicio del poder absoluto, sus abogados y propagandistas pudieron hallar mucho apoyo en los textos del derecho romano, haciendo por cuenta de sus años reales famosas aserciones absolutistas, como «el príncipe no está atado por las leyes» o «lo que place al príncipe tiene fuerza de ley» [16].

Pero en esta cuestión, como en otras, parece que lo que uno encuentra en un texto antiguo depende mucho de lo que uno ponga en él. Cuando los abogados del Occidente Latino medieval abordaron los textos jurí-

---

[16] «Princeps legibus solutus est», *Digest* 1:3, 31; «Quod principi placuit legis habet vigorem», *Digest* 1:4, 1; P. Krueger, Th. Mommsen y R. Schoell, recs., *Corpus Juris Civilis*, 3 vols. (Berlín, 1899-1902), 1:6-7.

dicos romanos, a diferencia de sus colegas bizantinos o sus sucesores del Renacimiento, parecen haber sido impresionados menos por las formulaciones absolutistas del período imperial tardío que por el espíritu republicano a menudo subyacente en esas formulaciones. En particular, parecen haber quedado impresionados por el principio que el distinguido especialista en ciencias políticas Charles Howard McIlwain describió antaño como «la verdadera esencia del constitucionalismo romano», el principio de que el pueblo es la fuente última de la autoridad política [17]. Si puede servir de guía Henry de Bracton, el gran jurista inglés del siglo XIII, les impresionó menos la afirmación romana de que la voluntad del príncipe «tiene fuerza de ley» que la posterior declaración del mismo texto en la que se da la razón para asignar tal autoridad legislativa al gobernante: que por una especie de ley fundamental concerniente a la posición imperial, el pueblo le ha conferido toda su autoridad y poder.

¿Qué pusieron de su parte en los textos romanos esos juristas medievales que no pusieron sus contemporáneos bizantinos ni sus sucesores del Renacimiento? En primer lugar, mentes impregnadas de las ideas prevalecientes basadas en el derecho consuetudinario germánico o en las prácticas e instituciones feudales, en particular, la creencia de que el poder del rey no era un poder irresponsable, que también él estaba limitado por la ley y que el pueblo conservaba cierto género de poder residual para resistirse contra él si caía en la tiranía. En segundo lugar, al menos algunos de ellos —que formaban un grupo muy influyente— eran clérigos que pusieron en los textos mentes influidas por el estudio del derecho eclesiástico, pues el renacer del interés por el derecho romano marchó a la par, a fines del siglo XI, de una intensificación similar del interés por las antiguas leyes canónicas de la Iglesia. Ya en el siglo XII,

---

[17] Charles H. McIlwain, *Constitutionalism: Ancient and Modern*, ed. rev. (Ithaca, 1958), p. 57.

Bolonia surgió como principal centro de estudio de ambos derechos. En un principio, la instrucción en uno y otro derecho se mantuvo habitualmente separada, y sus comienzos están asociados a los nombres de dos distinguidos maestros: el «civil» Irnerio (m. c. 1130), que enseñaba el derecho romano o civil, y Fraciano (m. c. 1160), que enseñaba el derecho canónico. Pero la Iglesia era en buena medida una institución romana, su derecho primitivo había sido profundamente influido por el derecho romano y, como lo deja bien en claro el gran libro de texto de Graciano, el *Decretum* (o *Concordia de Cánones discordantes*), el derecho romano desempeñó un papel importante en el desarrollo del derecho canónico medieval. Pronto se hizo evidente, pues, la importancia de estudiar juntos ambos derechos, y en el siglo XIII, cuando uno y otro se convirtieron en objeto de estudio universitario, no era raro que el mismo profesor enseñase los dos derechos o que los estudiantes obtuviesen el título de «doctor en ambos derechos» (*Juris utriusque doctor* o Ll. D.).

El intercambio intelectual resultante fue fructífero, y algunas de sus consecuencias más importantes afectaron a los problemas constitucionales que estamos examinando. De una parte, los canonistas no vacilaron en tratar a la Iglesia como un reino, con el papa como rey o emperador, ni en aplicarle ideas romanas de absolutismo imperial, incluso la máxima de que «el príncipe no está atado por las leyes». De otra parte, también fueron impulsados por la insistente afirmación de San Pablo según la cual los eclesiásticos recibieron su poder para construir la Iglesia, no para destruirla; y fueron influidos por la incorporación a la gran obra de Graciano de los primitivos textos que describían la Iglesia como una comunidad de creyentes que toman parte en las decisiones que los afectan y en la elección de los funcionarios que han de dirigirlos. Por ello, aunque concedían grandes poderes al papa, los canonistas desearon ansiosamente impedir que se abusase de esos poderes y fueron llevados «a buscar en el consenso de toda

la comunidad cristiana, en la indefectible Iglesia guiada por el Espíritu Santo, normas de fe y orden que definiesen los límites dentro de los cuales habrían de ejercerse los supremos poderes legislativos y judiciales del papa» [18]; de aquí el interés por las funciones y poderes de los concilios generales, que representan a la Iglesia universal, y su relación con las funciones y prerrogativas papales; de aquí también su interés por los elementos del derecho romano que vinculaban el consenso popular con la autoridad pública, y, nuevamente, la contribución creadora que pudieron hacer al desarrollo de esos mecanismos representativos viables sin los cuales habría sido imposible obtener el consenso en grandes Estados territoriales. En el siglo XIII, pues, habían llegado a la conclusión de que el papa, aunque actuara solo, estaba obligado a cumplir las decisiones tomadas por el papa y el concilio general en cuestiones concernientes a la fe y el bienestar de la Iglesia. En el siglo XIV, un número creciente de ellos fueron llevados a defender la tesis de que un papa culpable de herejía o de delitos que perjudicasen el bienestar de la Iglesia podía ser juzgado, reprendido y hasta depuesto por un concilio general que actuase por sí mismo. Antes de que transcurrieran las dos primeras décadas del siglo XV, los concilios generales de Pisa (1409) y de Constanza (1414-1418), apoyándose en esta doctrina y deponiendo a los pretendientes rivales al papado, lograron poner fin al Gran Cisma de Occidente. Pero por importantes que sean estos procesos —y los veremos reaparecer antes de terminar este capítulo—, lo que más interesa es la contribución de los canonistas a las teorías de la representación.

La necesidad que inicialmente satisficieron las asambleas representativas fue la del gobernante de asegurar para su política un apoyo público lo más amplio posible. Es una necesidad que todos los gobernantes han sentido, pero con particular agudeza los gobernantes me-

---

[18] Tierney, «Medieval Canon Law and Western Constitutionalism», 11.

dievales, papas tanto como reyes. Los efectos del feudalismo, las condiciones políticas del momento y, sobre todo, si realmente abrigaba la esperanza de poner en práctica sus políticas, la dependencia del gobernante con respecto a los hombres más poderosos y los grupos más privilegiados entre sus súbditos, todo contribuía a aumentar su necesidad de llevar al máximo el grado de aceptación por ellos de sus políticas. Pero, ¿cómo lograrlo? En una pequeña ciudad-Estado, donde era posible reunir en un lugar al menos a los ciudadanos más importantes, el problema podía ser resuelto por los mismos medios que emplearon las ciudades-Estado del mundo clásico. Pero esta solución quedaba excluida en los grandes Estados territoriales, donde, entre los siglos XIII y XVIII, los gobernantes hallaron una solución en el nuevo mecanismo de la asamblea representativa. Desde luego, «representación» puede significar más de una cosa, como han descubierto frecuentemente los funcionarios universitarios de la actualidad, ansiosos de llevar al máximo la participación estudiantil en las decisiones. En particular (y simplificando considerablemente el problema), puede significar «personificación» —la encarnación simbólica de la autoridad de la comunidad en sus líderes «naturales» o en su gobernante— o puede significar la delegación consciente y legal de tal autoridad comunitaria en personas que la representan (la hacen presente). Este último es el sentido de la palabra en que las nuevas asambleas eran representativas.

En la medida en que los hombres principales de la época, los grandes magnates feudales en la sociedad secular y los obispos y abades en la eclesiástica, podían pretender con fundamento representar por personificación a aquellos a quienes gobernaban, no se hizo sentir la necesidad de un nuevo mecanismo. Era enteramente factible, por ejemplo, que el rey reuniese en su corte a los grandes barones del reino o a la mayoría de ellos, o que un papa convocase a los obispos de la Iglesia universal a un concilio general. Pero cuando empezaron a surgir multitud de organismos corporativos, comunida-

des eclesiásticas o urbanas cuya cooperación los obispos o barones no podían garantir, se hizo necesario buscar su consenso de manera menos indirecta, sobre todo en cuestiones concernientes a los impuestos. Para ello fue también necesario crear un nuevo mecanismo, y fue en este punto donde los canonistas, mediante una manipulación y un desarrollo creadores de ciertos elementos tomados del derecho romano sobre las corporaciones, hicieron una contribución original.

Una corporación es una asociación que la ley reconoce como constituida por una o más personas, en posesión de ciertos derechos y deberes, capaz de actuar como una sola persona (aunque sea ficticia) en asuntos legales. Entidades corporativas de uno u otro género habían proliferado en el mundo romano, y los romanos elaboraron un complicado cuerpo de derecho corporativo para regular sus actividades. Entre otras cosas, este derecho establecía procedimientos precisos por los cuales tales organismos corporativos podían delegar autoridad en los abogados que frecuentemente necesitaban para que los representasen en los tribunales, delegación que hoy llamaríamos «poderes de apoderado». Cuando fue menester hacer frente a la creciente cantidad de litigios que involucraban a corporaciones eclesiásticas como las comunidades monásticas, los capítulos catedralicios, etcétera, los canonistas inicialmente apenas hicieron algo más que apelar a ese cuerpo de derecho corporativo y a sus procedimientos. Pero en su imaginativa transferencia de los mismos principios y procedimientos del ámbito restringido del derecho privado concerniente a cuestiones de propiedad a la esfera constitucional pública, dieron un paso creador que no parece habérseles ocurrido a sus predecesores romanos, permitiendo a los papas buscar directamente el consejo de poderosas corporaciones eclesiásticas, o al menos su aprobación a las políticas que implicaban a toda la Iglesia a través de representantes en posesión de una autoridad legalmente delegada para «aconsejar y aprobar». Así, ya en 1215, Inocencio III, el más grande de los papas medievales,

convocó a procuradores que representaban a conventos y capítulos catedralicios de toda Europa en el Cuarto Concilio Lateranense.

En los tres siglos siguientes, los reyes y príncipes territoriales de Europa adoptaron en forma creciente procedimientos similares. Al embarcarse en actividades gubernamentales cada vez más vigorosas y ambiciosas cuyo éxito dependía de la cooperación de sus súbditos, necesitaron más que nunca asegurar para sus políticas y los crecientes impuestos necesarios para financiarlas el consentimiento de los gobernados, es decir, no sólo el consentimiento de los barones, sino también el de los otros grupos propietarios cada vez más poderosos.

En esos siglos, pues, tanto en el plano nacional como en el provincial, se produjo un extraordinario florecimiento de las asambleas representativas, asambleas que actuaron en uno u otro tiempo en toda Europa: desde Sicilia hasta Suecia, desde Portugal hasta Polonia, desde Inglaterra hasta Austria. Es verdad que en un comienzo tales asambleas fueron en buena medida un instrumento de los gobiernos, un medio por el cual los gobernantes podían alcanzar más fácilmente sus fines, tanto, en verdad, que un investigador moderno del parlamento medieval inglés acuñó la afortunada frase de «autonomía a las órdenes del rey». Pero a mediados del siglo XIV los procedimientos representativos estuvieron de modo menos exclusivo al servicio del gobernante. En uno u otro momento, la mayoría de las asambleas lograron hacer sentir su peso en toda una serie de actividades gubernamentales, particularmente en el proceso legislativo, y el Parlamento Inglés estuvo lejos de ser el único en usar el poder del dinero, su control de los impuestos, para reforzar su autoridad legislativa y limitar la libertad de maniobra del gobernante.

Pero, si, como hemos dicho, el instrumento de la representación iba a brindar finalmente los medios por los cuales imponer limitaciones teóricas al poder ejecutivo sin recurrir a la fuerza armada, no puede afirmarse que esta feliz situación se alcanzase durante la Edad Me-

dia. La actividad de las asambleas representativas medievales fue demasiado intermitente, y las restricciones que ellas imponían eran demasiado dependientes de circunstancias especiales. Además, por los siglos XVI y XVII la época de su grandeza había pasado. En casi toda Europa, el poder del príncipe estaba en ascenso; el absolutismo monárquico estaba empezando a ser considerado como lo «moderno», como la forma de gobierno más civilizada; y las teorías y prácticas constitucionales heredadas de la Edad Media estaban siendo dejadas de lado como obstáculos arcaicos a la creación de un gobierno eficiente. A causa de esto, tienen una particular importancia histórica los grandes concilios generales de la Iglesia Latina que se celebraron en el curso del siglo XV, asambleas casi representativas que ejemplifican en la práctica más notoriamente que otras cualesquiera las aspiraciones constitucionalistas de la Edad Media. Particular importancia tienen también los teóricos conciliares que tanto influyeron en la labor de esos concilios y en cuyos escritos hallaron su expresión más clara y más notable esas aspiraciones. Los teóricos conciliares «elevaron el constitucionalismo de los tres siglos anteriores a gran altura, lo formularon de una manera más universal y lo justificaron sobre los fundamentos de la razón, la política y las Escrituras» [19]. Como resultado de ello, mucho después de que el programa conciliar de transformación de la monarquía papal en un régimen constitucionalista dejase de ser una posibilidad viable, y en una época en que las tradiciones constitucionalistas nacionales también declinaron o cayeron en desuso, las ideas conciliaristas conservaron el poder de apuntalar los argumentos y fortalecer la decisión de los apremiados constitucionalistas o partidarios de la resistencia a la tiranía.

Eso fue lo que ocurrió en Inglaterra todavía en el decenio de 1640, en los comienzos de la primera guerra

---

[19] J. N. Figgis, *Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1625: Seven Studies* (Nueva York, 1960), p. 47.

civil, cuando los adeptos realistas de Carlos I se enfrentaron con las fuerzas del Parlamento. También había sucedido un siglo antes, cuando la restauración del catolicismo romano en Inglaterra y la persecución lanzada por la Reina María llevaron a los más comprometidos protestantes ingleses al exilio, la oposición y la proclamación de la resistencia contra la tiranía. Más tarde, en el mismo siglo, iba a ocurrir nuevamente con los partidarios protestantes y católicos de la resistencia legítima cuando, en los avatares de las guerras de religión francesa, se enfrentaron con monarcas que intentaron imponerles una devoción religiosa que en conciencia no podían aceptar. Así, en los *Vindiciae contra tyrannos,* la obra constitucionalista más famosa e influyente que produjeron esas guerras, el autor protestante anónimo arguye que si

> según opinión de la mayoría de los doctos, por decretos de los concilios y por costumbre en ocasiones similares, parece claramente que el Concilio puede deponer a un papa, quien, sin embargo, se jacta de ser rey de reyes y de dignidad superior a la del emperador, como el Sol está por encima de la Luna... [entonces]... nadie dudará o cuestionará que la Asamblea general de los Estados de cualquier reino, que es la representante de ellos, no sólo puede degradar y destronar a un tirano, sino hasta destronar y deponer un rey cuya debilidad y locura sea dañina o perniciosa para el Estado [20].

No es extraño, pues, que el movimiento conciliar haya sido descrito como «la culminación del constitucionalismo medieval» y como «el verdadero puente entre la política medieval y la moderna», o que se haya dicho que el camino que conducía del Concilio de Constanza a la Revolución inglesa de 1688 era «directo» [21].

---

[20] *Vindiciae contra Tyrannos: A Defence of Liberty against Tyrants... being a Treatise written in Latin and French by Junius Brutus and Translated out of both into English* (Londres, 1689), p. 142.

[21] Figgis, *Gerson to Grotius,* p. 41; H. J. Laski, «Political Theory in the Later Middle Ages»; *The Cambridge Medieval History,* 8 vols. (Cambridge, 1911-1936), 8:636, 638.

Y si se recuerda el tema fundamental examinado en la primera parte de este capítulo, tampoco debe escapar a la atención de que fue después de la Reforma Protestante y al comenzar la Contrarreforma cuando fueron explotadas las teorías conciliaristas y fueron evocadas las figuras de los conciliaristas. Es decir, estos sucesos ocurrieron en un momento en que, en uno u otro país, minorías religiosas de fe protestante o católica experimentando el intento de violar su conciencia por gobernadores de una fe diferente, se veían obligadas a limitar la lealtad que debían a esos gobernantes y ponían restricciones históricas a la fidelidad que debían a sus Estados. En otras palabras, descubrían que, si daban a Dios lo que era de Dios, no podían dar al César lo que éste pretendía que se le debía. Raramente fue más amenazadora la tensión y la inestabilidad engendradas por la separación neotestamentaria de religión y política, y raramente fue más fructífera.

Capítulo 5
Razón y fe
La orientación de la vida intelectual en la Edad Media

De la gran revolución científica que culminó en el siglo XVII, uno de sus historiadores recientes ha escrito que «eclipsa a toda otra cosa desde el surgimiento del cristianismo» y aparece como «el verdadero origen del mundo moderno y de la mentalidad moderna», no sólo porque terminó con el desmantelamiento de gran parte de la vieja ciencia de la naturaleza, tanto antigua como medieval, sino también porque, finalmente, «cambió el carácter de las operaciones mentales habituales de los hombres aun en ciencias no materiales, a la par que transformó todo el esquema del universo físico y la estructura misma de la vida humana» [1].

En la actualidad serían pocos, ni siquiera los apocalípticos antitecnócratas de la contracultura, los que pusieran en tela de juicio esas afirmaciones; tampoco serían muchos los que cuestionaran la singularidad de los logros científicos occidentales o la importancia decisiva de la

[1] Herbert Butterfield, *The Origins of Modern Science, 1300-1800*, ed. rev. (Nueva York, 1965), pp. 7-8.

revolución científica para alcanzar tales logros, tanto menos, en verdad, cuanto que el *interés* occidental en comprender los procesos del mundo de la naturaleza no tiene, evidentemente, nada de único. Otras civilizaciones tuvieron el mismo interés y hasta crearon promisorias ciencias de la naturaleza. Pero ninguna de esas ciencias logró desarrollarse más allá de una etapa embrionaria. En su imponente estudio *Ciencia y civilización en China*, Joseph Needham, a la par que pone de relieve las grandes realizaciones de la primitiva ciencia china, se devana los sesos para explicar su fracaso en dar el paso decisivo que dio la ciencia europea en los siglos XVI y XVII. Un problema similar nos plantea la historia de la ciencia en el Islam, problema tanto más agudo cuanto el Islam, como Bizancio, estuvo durante siglos en posesión de la mayor parte de la obra científica griega sin llegar a nada que se asemeje a la física newtoniana. A veces los historiadores se han expresado como si la revolución científica hubiese sido el resultado del redescubrimiento, efectuado en la tardía Edad Media y el Renacimiento, de las riquezas de los resultados científicos griegos; pero la historia de la ciencia en los mundos romanos, bizantino e islámico desmiente tales simplificaciones historiográficas. Lo verdaderamente importante no fue la posesión por los europeos occidentales de los escritos científicos y filosóficos griegos: otros los habían poseído y a menudo se habían contentado con poco más que repetir o desarrollar lo que ellos decían. Lo importante, en cambio, fue lo que los europeos hicieron con esos textos, lo que aportaron a ellos, lo que tenían en la mente y el hecho de que en la Edad Media tardía, en muchos aspectos fundamentales, difería de lo que tenían en la mente sus predecesores romanos o sus contemporáneos bizantinos o islámicos.

La revolución científica fue un suceso sumamente complejo. Como tal, presuponía la operación y la interacción de una desconcertante multitud de factores: matemáticos, técnicos, educativos, económicos, sociológicos y

filosóficos. Pero entre los más fundamentales de esos factores se contaba un cambio previo en el pensamiento del investigador científico, cambio que lo llevó a plantearse diferentes preguntas, usar diferentes métodos y buscar diferentes soluciones de los de sus predecesores clásicos o sus colegas de otras civilizaciones. Al igual que otras revoluciones de éxito, en efecto, la revolución científica presuponía una revolución en la mente de los hombres.

Si admitimos esto, claro está, la historia intelectual de Europa Occidental en los siglos inmediatamente anteriores a la revolución científica poseen, por cierto, un interés mucho más acuciante que el meramente arqueológico. Si realmente se produjo un cambio fundamental en el pensamiento de quienes trataban de comprender el mundo de la naturaleza, debe de haberse producido después del aceleramiento, en el siglo XII, del ritmo de la vida intelectual, cuando los filósofos y los teólogos occidentales se esforzaban sobre todo por entender y asimilar las obras filosóficas y científicas recientemente traducidas de Aristóteles y sus comentadores musulmanes. Y también, si admitimos eso, debemos atribuir un particular interés a la estimulante afirmación de Alfred North Whitehead de que el desarrollo de la ciencia moderna sería inconcebible en ausencia de los hábitos mentales inculcados por la teología escolástica medieval, lo mismo que su observación característicamente aguda de que «el tipo de persona que era un doctor escolástico en una universidad medieval es hoy un profesor científico de una universidad moderna» [2]. Más adelante, en este mismo capítulo, volveremos a la argumentación de Whitehead. Pero antes es necesario aclarar cuál fue la naturaleza de la escolástica y su lugar en la vida intelectual de la Edad Media.

---

[2] Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (Nueva York, 1948), cap. 1; *Adventures of Ideas* (Nueva York, 1955), p. 121.

Humanistas, abogados y universidades

No hace mucho tiempo, una ocasional referencia a la vida intelectual medieval en el curso de una conversación invariablemente provocaba jocosas observaciones sobre ángeles danzando en la cabeza de alfileres, alusión al debate, presuntamente endémico entre los teólogos escolásticos medievales, sobre el número de ángeles que pueden acomodarse confortablemente en la cabeza de un alfiler (presumiblemente medieval). Se trata de una reacción interesante, no tanto porque revela la actitud con que se consideraban habitualmente en algunos círculos las actividades intelectuales de la Edad Media —aunque también tiene ese resultado—, sino sobre todo porque refleja la creencia de que la teología era *la* actividad intelectual y el teólogo escolástico *la* figura intelectual más característica del medioevo.

Es fácil comprender las razones de tal creencia. Para quienes compartían la vieja visión negativa de la Edad Media, era precisamente el predominio de la especulación teológica estéril lo que ayudaba a explicar el sopor intelectual considerado característico de todo el período. Aquellos que reaccionaban contra tal visión negativa contemplaban la Edad Media, sobre todo, como «la Edad de la Fe», y para una edad semejante, ¿qué tema de estudio más apropiado que la teología? Pero si la teología fue *el* tema prestigioso en la Edad Media y la teología escolástica «la Reina de las Ciencias», es importante comprobar cuán pequeño era el porcentaje de la población estudiantil total que la estudiaba y cuán breve fue el período durante el cual lo que llamamos «la escolástica» realmente dominó el escenario intelectual de la Edad Media.

En ausencia de seminarios para la educación y formación de sacerdotes (pues sólo serían creados en el siglo XVI), pocos de los clérigos medievales pueden haber seguido estudios formales en teología. Pero antes y después del surgimiento de las universidades a fines del siglo XII y en el XIII, la mayoría de los que recibían

una educación más avanzada se dedicaban al estudio de las artes liberales, que, si bien eran consideradas como preparatorias para el estudio de la teología, no lo incluían, como no incluían el derecho o la medicina. De la minoría que proseguía tales «estudios de postgraduados», la mayor parte, como es comprensible, se sentía atraída por el derecho o la medicina, que, pese a que carecían del gran prestigio asignado a la teología, brindaban mayores posibilidades de tener profesiones que permitían destacarse y obtener riquezas.

Si los teólogos, pues, formaban un pequeño grupo de élite en la Edad Media, el cuerpo de los teólogos escolásticos constituía una élite aún menor, y limitada también a un intervalo bastante limitado de tiempo. La mejor manera de definir la *escolástica,* palabra usada de muy diversas maneras, es atribuyéndole la denotación del modo bastante técnico de pensar, enseñar y, por ende, escribir que se desarrolló en las escuelas medievales en el curso del siglo XII, dominó el escenario académico en los siglos XIII y XIV, y empezó a perder reputación en el XV. La escolástica no representa en mayor medida la «norma» de la vida intelectual del medioevo que lo que el enfoque altamente técnico y «científico» de cuestiones intelectuales que caracteriza a nuestra época representa la «norma» del período postmedieval. En verdad, tomando como un todo la historia de la vida intelectual y educativa europea, los siglos XIII y XIV, de un lado, y los siglos XIX y XX, del otro, constituyen más bien excepciones a la norma. Ello es así en virtud del carácter altamente profesionalizado y técnico de sus más características actividades intelectuales. En efecto, en el período moderno tanto como en el medieval, es toda la gama de estudios ampliamente humanísticos de las artes liberales la que ha constituido la tradición educativa dominante y la que más persistentemente modeló la vida intelectual europea.

Como sucede con muchas otras, las raíces de esta tradición penetran profundamente en el mundo de la Antigüedad clásica, donde el estudio de las artes «liberales»

era considerado como el que proporcionaba el tipo de educación general más apropiado para las necesidades de un *homo liber*, o, quizá más exactamente, un gentilhombre. Platón y Cicerón juzgaban tal educación como la introducción adecuada al estudio más intenso de la filosofía, e iba a ser de la mayor importancia para el futuro de la vida intelectual occidental el hecho de que San Agustín simpatizara con su punto de vista. En su influyente obra *De la doctrina cristiana*, instaba a los sabios cristianos a conservar el viejo plan de estudios romano de las artes liberales como una preparación necesaria para los estudios más importantes y superiores de filosofía y teología cristianas. Considerando las turbulentas condiciones políticas del primer período medieval, la desaparición de las instituciones educativas tradicionales y la concomitante decadencia del saber, reviste aún mayor importancia el hecho de que monjes cultos como San Jerónimo (m. en 620) y Casiodoro (m. c. 575) hayan logrado hacer del estudio de las artes liberales parte integrante de la vida monástica.

La educación supone escuelas, las escuelas suponen bibliotecas, las bibliotecas suponen libros y, por entonces, la copia de libros. Todo esto iba a estar íntimamente asociado a los grandes monasterios del Occidente medieval temprano, pese a que tenía poco que ver con las aspiraciones religiosas que habían dado origen al monaquismo y de que podía hallar escaso apoyo en la influyente *Regla* directriz que San Benito de Nursia (c. 480-543) había elaborado para su monasterio de Monte Cassino. Por ejemplo, en la *Regla* no había nada sobre la copia de libros; fue Casiodoro quien parece haber iniciado el proceso que iba finalmente a constituir una parte casi quintaesencial de los deberes monásticos. «¡Oh, bendita sea la perseverancia —escribió—, laudable sea la industria que predica a los hombres con las manos, crea lenguas en los dedos, brinda una salvación no hablada a los mortales y lucha con pluma y tinta contra los engaños del Diablo. Pues Satán recibe tantas heridas

como palabras del Señor copia el escriba» [3]. Casiodoro alude aquí, desde luego, a la copia de la Biblia, pero, a fin de mantener el programa educativo que les había legado, los monjes tenían que copiar muchas otras cosas además, y a sus esfuerzos debemos la conservación de la mayor parte de la literatura latina clásica que ha sobrevivido hasta hoy.

La independencia, la autonomía económica y el frecuente aislamiento rural de los grandes monasterios terratenientes los hacía admirablemente adecuados para ser los principales depositarios del saber durante la turbulencia de la temprana Edad Media, y las escuelas monásticas conservaron su preeminencia en asuntos educacionales hasta comienzos del siglo XII. En este tiempo, con la restauración del orden público, el aumento de la población y el renacimiento de la vida urbana, se puso en tela de juicio la necesidad de la actividad monástica en la educación y la adecuación misma de esa actividad a la vocación monacal. La iniciativa en materia educacional estaba pasando al clero secular (y hasta a los laicos), que enseñaba en las nuevas escuelas vinculadas con las catedrales o con otras iglesias prominentes en los centros urbanos más importantes. Y a medida que aumentó el número de estudiantes, también esas escuelas crecieron en número y tamaño.

Con este cambio, se produjo también —a medida que avanzó el siglo XII— un cambio en el tipo de educación impartida. A fines del siglo IV se había hecho habitual considerar que las artes liberales son siete y dividirlas en dos grupos: el *trivium*, formado por la gramática, la retórica y la lógica; y el *Quadrivium*, que incluía la teoría musical, la astronomía, la aritmética y la geometría. En el estudio altomedieval que se hacía de las artes liberales, se prestaba alguna atención a todos estos

---

[3] *Institutiones divinarum... lectionum*, 30; J. P. Migne, a cargo de la ed., *Patrologiae Cursus Completus... series latina*, 221 vols. (París, 1844 y ss.), 70:1144D, citado en E. K. Rand, *Founders of the Middle Ages* (Nueva York, 1957), p. 243.

temas, pero es justo decir que la mayor parte de la atención se la dirigía al *trivium*, y en éste (al menos hasta la segunda mitad del siglo XII) a la gramática y la retórica. Pero era un plan de estudios menos limitado de lo que los nombres de las materias podrían sugerirnos. La gramática y la retórica no sólo incluían la gramática, la sintaxis, la composición escrita y la oratoria latinas, sino también la literatura de la Roma Clásica. Y el siglo XII iba a presenciar, en efecto, no sólo el resurgimiento de un dominio casi clásico de la prosa y el estilo poético latinos en los principales humanistas de Chartres, París, Orleans y otras partes, sino también un claro florecimiento del interés por la literatura latina clásica.

Sean cuales fueren los méritos de este tipo de educación, sus limitaciones son también inmediatamente obvias. En verdad, su vigencia sólo resulta explicable si se recuerda que el conocimiento de los griegos se había perdido desde hacía largo tiempo en Occidente y que el contacto directo con la tradición filosófica y científica griega estuvo limitado durante siglos a un ínfimo puñado de fragmentos traducidos. Por platónicas que fuesen las inclinaciones de muchos pensadores medievales, su platonismo dependía en gran medida de lo que habían aprendido indirectamente de autores como Cicerón o San Agustín. Antes de fines del siglo XV, sólo se disponía en traducciones latinas de tres de los diálogos de Platón, y uno de ellos, el *Timeo*, estaba incompleto. Antes de mediados del siglo XII, Aristóteles era más desconocido aún, y los maestros de lógica se veían obligados a ejercer sus talentos con el magro forraje dialéctico que suministraban los tratados meramente introductorios a la lógica de Aristóteles que existían en las traducciones latinas por Boecio (m. c. 525), quien, como Casiodoro, fue uno de los funcionarios civiles romanos del godo Teodorico. Pero a mediados de aquel siglo, esto fue llamado la «vieja lógica», porque para entonces se tradujeron las partes restantes de la obra lógica de Aris-

tóteles, que fueron ávidamente estudiadas y llamadas la «nueva lógica».

Las técnicas dialécticas que habían adquirido autoridad en el mundo antiguo estuvieron ahora a disposición de los maestros medievales, y el resultado de esto fue un cambio progresivo en la importancia asignada a las distintas materias del *trivium*. Así, a principios del siglo XIII, los estudios gramaticales y literarios habían sido disminuidos a un mínimo casi irreducible, y el programa de estudios de la Universidad de París en la facultad donde se estudiaban las artes liberales estaba casi totalmente dedicado a la lógica. Pero no por mucho tiempo. La reanudación del contacto directo con los escritos filosóficos de la Antigüedad griega no se limitó a las obras concernientes a la lógica. En Siria (desde la época de la Primera Cruzada), en Constantinopla, en Sicilia y sobre todo en España, hubo traductores trabajando durante todo el siglo XII. En Toledo (que desde su reconquista en 1085 fue un importante punto de contacto entre cristianos, musulmanes y judíos), el arzobispo creó, en verdad, algo así como una fábrica de traducciones. Para el mundo de la cristiandad latina, el resultado de toda esta actividad fue una gran afluencia de antiguos escritos filosóficos y científicos griegos, además de obras judías y árabes más recientes en los mismos ámbitos. A fines del siglo XII y comienzos del XIII, mediante la traducciones hechas del griego mismo, o de traducciones árabes del griego o, no raramente, a través de unas y otras, el mundo latino entró gradualmente en contacto por primera vez, no solamente con la lógica de Aristóteles, sino también con todos sus escritos y con un vasto conjunto de comentarios árabes sobre esos escritos, especialmente los del gran filósofo musulmán Averroes (Ibn Rushd, 1126-1198).

El efecto de esta recepción de Aristóles fue muy espectacular. Si la lógica había desplazado antes a la gramática y la retórica, ahora la lógica fue colocada en su lugar como sólo una parte del primer sistema filosófico y científico completo que habían conocido los pensa-

dores occidentales. En 1255, el programa de estudios de la facultad de artes de París incluía todo el cuerpo de los escritos de Aristóteles. En adelante, ningún otro pensador pudo rivalizar con su prestigio. Ahora fue sencillamente «el filósofo». Fue la gran autoridad en la cual debían ejercitarse intelectualmente los aprendices de filósofo y científico. Los teólogos profesionales fueron enseñados a pensar en términos de sus categorías, y en lo sucesivo los pensadores medievales trataron de armonizar sus creencias cristianas con el esquema aristotélico de las cosas. Pero si la recuperación de Aristóteles iba a provocar un dramático y profundo impacto sobre la educación y la vida intelectual medievales, la naturaleza precisa de ese impacto iba a estar determinada en no pequeña medida por dos procesos aproximadamente contemporáneos. El primero se relaciona con los métodos de educación; el segundo, con las instituciones educativas.

Los estudiantes medievales parecen haber sido no menos maníaco-depresivos, aficionados a los disturbios y financieramente indigentes que sus colegas modernos, y también compartían —al menos con los estudiantes norteamericanos modernos— un acentuado grado de dependencia con respecto a las antologías de extractos de los grandes autores del pasado. El mérito y la debilidad de tales recopilaciones —o *florilegia*, como las llamaban en la Edad Media— era que los autores cuyas palabras son citadas para aclarar un tema determinado no siempre concuerdan entre sí. Pero en una época que reverenciaba a las grandes autoridades del pasado —jurídicas, filosóficas y teológicas—, una época en que la discusión oral y la controversia pública desempeñaban un papel fundamental en el proceso educativo, tales discrepancias habrían sido mucho más perturbadoras que fructíferas si no se hubiese ideado una metodología o modo de investigación para abordarlas. Se considera que es esa metodología, más que un sistema de ideas, lo que la palabra «escolástica» denota, pues «el método escolástico fue un desarrollo del *florilegium*. En su forma más sim-

ple, fue un intento de resolver, mediante una crítica infinitamente paciente y sutileza en las distinciones, los problemas planteados por la yuxtaposición de pasajes relacionados pero divergentes en las obras de los grandes autores cristianos» [4]. El método en cuestión fue forjado en el curso del siglo XII, y debe señalarse que no fueron solamente lógicos y teólogos como Pedro Abelardo (1079-1141) o Pedro Lombardo (1100-1160) quienes contribuyeron a su formación, sino también juristas como Graciano, en cuyo *Decretum* se contrapone a autoridades jurídicas en conflicto y se hace un intento sistemático para ponerlas de acuerdo. En verdad, el título completo de esta gran obra, la *Concordia de los cánones discordantes,* sugiere de inmediato el dilema intelectual que dio origen a la escolástica y los medios propuestos para resolverlo.

El ascenso de la escolástica también coincidió en el tiempo con el progreso, primero en París y Bolonia y luego en otras partes, de las nuevas formas institucionales a las que llamamos sencillamente «universidades», pero a las que los contemporáneos llamaban «universidades de maestros o sabios». La diferencia es reveladora. Para nosotros, la palabra *universidad* denota sencillamente la institución de enseñanza avanzada que ha llegado a dominar en todas partes nuestros sistemas de educación superior. Con una despreocupación que no por generosa es menos anacrónica, nos inclinamos a aplicar la misma palabra a las grandes escuelas del mundo antiguo y hasta a aquellas que florecieron en civilizaciones que no han sido afectadas por la influencia de los modelos educativos occidentales. Pero, hablando estrictamente, tal uso de la palabra es totalmente impropio. Las universidades fueron una invención medieval, y cuando los hombres de la Edad Media hablaban de ellas se referían, no a las grandes escuelas o *studia generalia* —donde se enseñaba al menos una de las disciplinas profesionales avan-

---

[4] R. W. Southern, *The Making of the Middle Ages* (New Haven, 1961), p. 191.

zadas y a las que acudían estudiantes de toda Europa—, sino a los gremios o *universitates* de maestros y estudiantes que, desde el último cuarto del siglo XII, empezaron a aparecer en esas grandes escuelas. Esos gremios eran sencillamente sociedades o corporaciones juradas de maestros y estudiantes que se unían para su protección mutua. Formados según el modelo de los gremios comerciales y artesanales de las ciudades medievales, eran una respuesta a la necesidad del creciente número de maestros y estudiantes congregados en esas ciudades de proteger sus intereses contra las presiones de los habitantes de las ciudades y las autoridades municipales, quizá también de las autoridades eclesiásticas, aunque debe observarse que la mayoría de los maestros y los estudiantes de las grandes universidades del Norte eran también clérigos de una u otra especie.

Considerando que las clases, en las escuelas urbanas de los siglos XII y XIII, se daban en edificios alquilados o prestados, las flamantes universidades (es decir, gremios) no estaban obstaculizadas por las extensas propiedades que hoy son a la vez el presupuesto y la carga de sus descendientes modernas. En sus batallas con las autoridades municipales hostiles, pues, su carta de triunfo era la posibilidad de declarar una huelga o cesación de estudios, o hasta de trasladar toda la escuela a otra ciudad menos hostil, vaciando así a la ciudad ofensora de su población estudiantil, que pagaba alquileres y en algunos casos constituía hasta la décima parte de la población total. Mas para que las «reacciones defensivas» de este tipo fuesen eficaces, era necesario que los maestros mismos controlasen quién podía enseñar en las escuelas. Lo hicieron regulando el ingreso en sus propias filas, imponiendo en las escuelas una política de admisión restringida y estableciendo un control sobre el otorgamiento de las *licentia docendi*, o licencia para enseñar, que fue la precursora de nuestros títulos académicos. Los títulos sólo se concedían a los calificados para ellos; y que un candidato estuviese calificado se hallaba determinado, no sólo por extensos estudios, sino

también por los exámenes; y éstos, para ser efectivos y equitativos presuponían programas de estudio coherentes, una enseñanza sistemática y un curso de estudios regulado. «Programas de estudio, exámenes, entrega de diplomas y títulos forman todos parte del mismo sistema, han sido todos heredados de la Edad Media y, de algún modo, se remontan al siglo XII» [5].

No es fácil exagerar la importancia del surgimiento de las universidades en los siglos XII y XIII. Al institucionalizar la educación superior en Europa Occidental, crearon un contexto académico estable en el que fue posible, si no emprender más fácilmente, al menos proseguir más sistemáticamente y hacer fructificar las grandes labores intelectuales. Al asegurar a los sabios una posición sumamente privilegiada en la sociedad y un grado razonable de independencia de presiones no académicas, crearon también las condiciones (notablemente ausentes, por ejemplo, en el Islam) en las que tales labores podían ser proseguidas durante largos períodos y con un mínimo de interferencia de personas extrañas no informadas cuyo destino era permanecer en la oscuridad externa, más allá de las fronteras del gremio. Junto con la escolástica, que proporcionó una metodología adecuada para hacer compatible lo contradictorio y armonioso lo disonante, las universidades permitieron a los intelectuales medievales acercarse notablemente al logro de lo imposible, a saber, hacer entrar en el ámbito de la concepción cristiana del mundo la filosofía «naturalista», y en muchos puntos incompatible con aquélla, del pagano Aristóteles. Las autoridades eclesiásticas podían poner obstáculos a ese proceso —como hicieron en París en 1210, 1215 y nuevamente en 1231— pero sólo podían retrasarlo; y aunque pudieran diferir en sus presupuestos y soluciones, los grandes teólogos escolásticos de las universidades medievales coincidían en su insistencia en asimilar el nuevo Aristóteles y en incorporar a sus sis-

---

[5] Charles H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century* (Nueva York, 1957), pp. 30-71.

temas lo más posible de su pensamiento. Si discrepaban en lo concerniente a qué es razonar o sobre la naturaleza de la relación entre la razón filosófica y la revelación cristiana, no dudaban de que tal relación existía ni de que su forma era la interdependencia, no la mutua exclusión. Y en esto permanecieron fieles a la posición adoptada siglos antes, cuando los primitivos pensadores cristianos tuvieron que enfrentarse por primera vez con las palpables tensiones entre las enseñanzas bíblicas a las que adherían en la fe y las doctrinas filosóficas griegas que configuraban el sentido común culto de su época.

Razón y revelación

Que la actitud cristiana dominante hacia la tradición filosófica griega haya sido en general abierta no debe darse por sentado en mayor medida que el hecho de que los monasterios se hayan convertido en centros de enseñanza y promotores de las artes liberales. En ambos casos, es sólo nuestra familiaridad con los resultados lo que sugiere la necesidad del proceso. Al cultivo medieval de la literatura producida por la Roma pagana no sólo debemos la supervivencia misma en el mundo moderno de gran parte de los clásicos latinos, sino también la existencia de muchos elementos de inspiración clásica que se encuentran en las modernas literaturas vernáculas europeas. Pero el cultivo de una literatura pagana no se efectuó sin recelos. A fin de cuentas, había mucho en los clásicos que hería la sensibilidad cristiana. El mismo San Jerónimo, aunque era un fino clasicista, expresó tales recelos, si bien logró superarlos admirablemente. Lo mismo San Benito de Nursia; y lo mismo, también, el papa Gregorio El Magno.

Pero si la sensibilidad moral se sentía herida por la mundanidad y el erotismo de buena parte de la literatura clásica, era la pureza misma de la fe la que parecía amenazada por el insidioso paganismo de una tradición filosófica que no sabía nada de Yahvéh, el Dios personal de Abraham, Isaac y Jacob, el omnipotente Dios

bíblico. ¿Acaso el Nuevo Testamento mismo no había prevenido contra las seducciones de esa tradición? «Mirad no haya quien os coja como presa por medio de la filosofía y vana falacia, conforme a la tradición de los hombres, según los rudimentos del mundo y no según Cristo», había escrito San Pablo a los colosenses (Col., 2, 8). Y a los corintios: «La locura de Dios es más sabia que los hombres», y Dios ha «hecho necia la sabiduría del mundo» (I Cor., 25 , 20). En siglos posteriores, siempre que la pureza de la enseñanza bíblica pareció amenazada por los ataques de las filosofías de moda, esas advertencias despertarían ecos, y nunca más dramáticamente que en los escritos de Tertuliano, quien, en un pasaje famoso, después de identificar la filosofía como «el material de la sabiduría mundana» y calificar a Aristóteles de «desdichado» por haber provisto a los filósofos del arte de la dialéctica, exclamaba: «¿Qué... tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿Qué concordia hay entre la Academia y la Iglesia? ¿Entre heréticos y cristianos?... ¡Fuera con todos los intentos de producir un cristianismo híbrido de composición estóica, platónica y dialéctica! ¡No queremos extrañas disputas después de poseer a Jesucristo, ninguna indagación después de gozar del Evangelio! Poseemos nuestra fe y no deseamos ninguna otra creencia» [6].

La intransigencia de Tertuliano, como la de Taciano (n. c. 120) antes que él, expresa cierto extremismo, pero la desconfianza hacia la indagación filosófica del género en que pensaba Tertuliano ha sido expresada con frecuencia por pensadores cristianos, y no sólo por eclesiásticos u observantes de la vida monástica, sino también, paradójicamente, por cristianos legos que eran filósofos, por ejemplo, Blaise Pascal (1623-1661), para quien «toda filosofía» «no vale lo que una hora de dolor» [7]; o Søren

---

[6] Tertuliano, *On Prescription against Heretics*, cap. 7; citado en Etienne Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages* (Nueva York, 1948), pp. 9-10.

[7] Pascal, *Pensées* (París, 1961), núm. 29, p. 94.

Kierkegaard (1813-1855), quien tan profunda influencia ejerció sobre el existencialismo moderno.

El tono de estos autores no puede ser sencillamente ignorado. Si fue una nota subdominante, por así decir, en la vida intelectual del Occidente medieval latino, el destino final del razonamiento filosófico y científico en los mundos intelectuales del judaísmo y el islamismo medievales revela la facilidad con que podía haber asumido mayor importancia, de haber sido otras las condiciones. Los pensadores judíos y musulmanes, como sus colegas cristianos, afrontaron el problema de reconciliar con sus creencias religiosas una tradición filosófica que, si bien representaba el más noble logro intelectual que ellos conocían, en algunos puntos críticos estaba en conflicto con la visión de Dios, el hombre y el Universo transmitida por las escrituras sagradas que ellos consideraban de revelación divina. Como sus colegas cristianos, no lograron ponerse de acuerdo sobre lo deseable de intentar tal reconciliación o, admitiendo que fuera deseable, sobre los medios de alcanzarla. Asimismo, muchos de ellos podrían ser llamados «tertulianistas», es decir, intransigentes que afirmaban la suficiencia intelectual de la palabra revelada de Dios y de la tradición ética y legal edificada sobre ella. Otros, en cambio, argüían la necesidad de asimilar la sabiduría filosófica de los griegos y construir sistemas de ideas que incorporasen esa sabiduría y la usasen para profundizar las concepciones fundamentales transmitidas por la Biblia y el Corán. De éstos, basta referirnos, entre los judíos, a Filón de Alejandría (m. c. 40 d. C.), quien, al reconciliar las enseñanzas platónicas con el judaísmo, abrió el camino que seguirían los teólogos cristianos de la escuela alejandrina; o a Moisés Maimónides (1135-1204), cuyo intento de armonizar el pensamiento aristotélico con el bíblico sirvió de inspiración sobre todo a Santo Tomás de Aquino (1225-74), considerado por común acuerdo como el más grande de los teólogos escolásticos, cuando realizó más tarde un intento similar. Entre los musulmanes, sólo es necesario citar a los dos filósofos cuyos escritos ejercie-

ron una profunda influencia sobre la cristiandad latina: Ibn Sina (980-1037), un persa conocido en el mundo latino como Avicena, y Averroes, el pensador español cuya autoridad como principal intérprete de Aristóteles los medievales reconocían de manera palmaria cuando lo llamaban sencillamente «el Comentador».

En toda historia de la filosofía que no tenga una orientación parroquialmente europea (y hasta en algunas que, en verdad, la tienen), esos hombres se destacan como figuras de la mayor importancia. Sin embargo, en el siglo XIII, los intransigentes y legalistas llegaron a predominar en el mundo judío y en el musulmán. En años posteriores, paradójicamente, Maimónides, Avicena y Averroes en muchos aspectos iban a tener más seguidores entre los pensadores cristianos que entre sus colegas judíos o musulmanes. El hecho de que haya ocurrido esto entre los judíos refleja el descrédito del judaísmo más «liberal» y filosófico del tipo de Filón o alejandrino que se produjo después de la Primera Cruzada, la concomitante difusión de un violento antisemitismo por Europa Occidental y la progresiva pérdida por los judíos de la seguridad política, la posición social y el bienestar económico de que a menudo habían gozado en la temprana Edad Media. Como resultado de ello, durante los posteriores siglos medievales, en los introvertidos *ghettos* a los que los judíos fueron confinados de modo creciente, se produjo el triunfo —favorecido por los rabinos— de la forma de judaísmo talmúdica, más rígida y legalista, que contribuyó mucho a desalentar el viejo intento de elaborar una fructífera y armoniosa unión de la razón filosófica y la revelación sagrada.

Los cambios en las condiciones políticas también tuvieron mucho que ver con el cambio análogo en las actitudes que tuvo lugar en el mundo musulmán y puso término a las promisorias empresas filosóficas y científicas de los primeros siglos medievales. El ascenso al poder de dinastías beréberes fanáticas en el Norte de África y la España Musulmana y el triunfo de los turcos selyúcidas en el viejo corazón del Imperio Islámico con-

tribuyó mucho a fortalecer a los legalistas religiosos en todo el Islam *sunní,* u ortodoxo. También contribuyó mucho a promover la aceptación de la teología autoritaria de al-Ashari (m. en 936), que ponía énfasis en la admisión inflexible de la revelación coránica y de la *shari'a* o ley divina, y marginaba el papel de la razón filosófica dentro de la teología. Pero el asharismo quizás habría obtenido la victoria final aun sin tales cambios en la esfera política, pues esa victoria fue también la culminación de la lucha librada durante siglos entre los *mu'tazilíes*, o racionalistas de inspiración filosófica, y los defensores intransigentes de una ortodoxia fundada en el Corán y la *Hadīth,* el cuerpo oficialmente aceptado de tradiciones registradas sobre la vida y las palabras de Mahoma.

En el contexto de esta lucha, las doctrinas de al-Ashari representan una especie de compromiso. Lo que hizo —y por lo que fue inicialmente sospechoso para los exponentes más rígidamente legalistas de la ortodoxia— fue aplicar «los métodos de la dialéctica griega en apoyo del Corán y la *Hadīth*», desarrollando así «un nuevo escolasticismo ortodoxo» y derrotando a «los mu'tazilíes en su propio terreno» [8]. En este sistema, la filosofía cumplía una función estrictamente subordinada y apologética. En el asharismo no había una interpenetración de la revelación coránica y las doctrinas filosóficas griegas más genuina que en el pensamiento de los grandes científicos y filósofos del mundo islámico, muchos de los cuales no eran menos heterodoxos para los musulmanes que para los cristianos. En el pensamiento de esos hombres (Averroes y Avicena son buenos ejemplos de ello), hay una persistente tendencia a segregar la enseñanza religiosa coránica de sus doctrinas más propiamente filosóficas, a categorizar la primera como más bien una aproximación tosca a la verdad de las cosas, aunque admirablemente adecuada para la formación moral de las masas ignoran-

---

[8] H. A. R. Gibb, *Mohammedanism* (Nueva York, 1962), página 116.

tes y crédulas; y a considerar las segundas como la verdadera visión de la realidad, aunque sólo accesible para esa pequeña élite iluminada que tiene el don de la penetración filosófica.

Esta tendencia da cuenta, finalmente, de algunas de las más sorprendentes características de la sociedad islámica, y se ha sostenido que el medio social en el que tuvieron que trabajar los pensadores musulmanes ayuda a explicarla. En ninguna parte del Islam encontramos instituciones bajo patrocinio eclesiástico como las universidades latinas, en las que grandes conjuntos de clérigos trabajan juntos (y a menudo sucesivamente) en cuestiones filosóficas y teológicas, en una sociedad privilegiada y protegida que da origen, por una parte, a la mutua fertilización de ambos dominios y asegura, por la otra, contra la coerción ejercida por fanáticos religiosos ignorantes. Aun cuando no hubiese sido así, la naturaleza misma del Corán y el rango extraordinario que le otorgaban los musulmanes habrían sido obstáculos formidables, en todos los círculos intelectuales que pudieran llamarse ortodoxos, a poner sus enseñanzas en íntimo contacto con las ideas filosóficas griegas; pues los musulmanes son «un pueblo del libro» de un modo que los cristianos nunca podrían serlo, y el Nuevo Testamento no es más comparable con el Corán que Mahoma con Cristo. En la base misma de la creencia y el culto cristiano está la Encarnación; es en la persona de Jesucristo donde los cristianos encuentran lo divino: Cristo, el Dios encarnado, la Palabra (*Logos*) eterna «que se hizo carne y habitó entre nosotros». En la base de la creencia musulmana, en cambio, está la ley divina de la justicia, preexistente en Dios en un arquetipo eterno y que entró en la historia (nos sentimos tentados a decir «que se encarnó») en las revelaciones que Mahoma recibió del ángel Gabriel y puso por escrito en la obra llamada «el Corán». De este modo, si hemos de comparar a Mahoma con alguien, más bien sería con San Pablo, no con Cristo, y el Nuevo Testamento sería más similar a la *Hadīth* que al Corán. En verdad, el Corán casi ocupa

en el islam el lugar que la persona de Cristo ocupa en el cristianismo. Es «el glorioso Corán», «el noble Corán», un objeto sagrado que pueden tocar «solamente los purificados», un suceso milagroso en sí mismo, punto focal de la comunión del hombre con lo divino.

Siendo así, las vacilaciones musulmanas en someter la enseñanza coránica a análisis filosófico es muy comprensible, como lo es la permanente ausencia en el mundo islámico de algo comparable con la moderna crítica bíblica occidental [9]. El Corán fue una revelación completa en sí mismo, la fuente —junto con la *Hadīth*— de una ley (la *sharī'a*) que modeló no solamente lo que llamamos lo religioso, sino también muchos otros aspectos de la vida de la sociedad islámica. Si el Nuevo Testamento hubiese ocupado en la creencia cristiana una tan elevada posición similar, es muy dudoso, por ejemplo, que el derecho romano hubiese sido recibido tan entusiásticamente o que hubiese desempeñado un papel tan fundamental en la cristiandad bizantina o en la latina. Si hubiese ocupado tal posición, es dudoso también que hubiese podido producirse el encuentro decisivo entre el pensamiento filosófico griego y la enseñanza bíblica, que tanto ha contribuido a dar forma a la tradición intelectual de Occidente.

Por muy reverenciado que haya sido, el Nuevo Testamento, desde luego, no ocupó la misma posición. Además, sugiere (en palabras citadas repetidamente por padres de la Iglesia y filósofos medievales) que Dios no sólo se manifiesta a los creyentes que lo encuentran en las palabras de la Escritura, sino también a todos los que quieren escrutarlo en la trama de su creación. «Pues lo que se conoce de Dios se halla claro en ellos, ya que Dios se lo manifestó. Porque los atributos invisibles de Dios resultan visibles por la creación del mundo, al ser

---

[9] Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History* (Princeton, 1957), p. 18, n. 13, sugiere que el equivalente musulmán a la crítica bíblica es la moderna crítica *Hadīth*, y agrega: «Esperar la crítica histórica del Corán es como esperar el psicoanálisis de Jesús.»

percibidos por la inteligencia en sus hechuras: tanto su eterna potencia como su divinidad» (Rom. 1, 14-20). Los cristianos, pues, podían considerar el ejercicio de la razón filosófica como la exploración de la revelación natural de Dios, y el tono altamente filosófico del prólogo al Evangelio según San Juan invita categóricamente a efectuar tal exploración y a correlacionar sus resultados con las verdades reveladas en la Escritura misma. Filón de Alejandría ya había mostrado el camino, al mezclar la cosmogonía elaborada en el *Timeo* de Platón con la descripción de la Creación expuesta en el Génesis. Los más influyentes de los padres griegos y latinos de la Iglesia iban a seguir sus pasos: Clemente de Alejandría (m. c. 215) y Orígenes (m. c. 254), por ejemplo, en el Este; San Agustín, sobre todo, en Occidente. Agustín, que era un neoplatónico, dice en las *Confesiones* que había hallado en los «libros de los platónicos» todos los elementos fundamentales de la creencia cristiana excepto la doctrina de la Encarnación [10]. Tan sorprendido estaba por la aparente coincidencia de puntos de vista de la Biblia y Platón que especuló con la idea de que Platón quizá conoció, en cierto grado, partes del Antiguo Testamento.

En esta actitud hacia la razón filosófica, como en muchas otras cuestiones, la posición de Agustín fue decisiva para el Occidente latino. La autoridad de Aristóteles podía suceder a la de Platón, las opciones filosóficas podían cambiar, y con ellas la naturaleza de las afirmaciones hechas sobre el alcance de la razón humana; pero cualesquiera que hayan sido los cambios en la corriente de la vida intelectual y los recelos expresados por los Tertulianos o Tacianos del momento, la actitud cristiana dominante hacia el ejercicio de la razón filosófica y hacia la tradición filosófica griega que tan noblemente se manifestó en sus realizaciones fue siempre abierta. En el pensamiento de los filósofos y teólogos medievales, pues,

---

[10] *Confessions*, 7:18-21; trad. de R. S. Pine-Coffin (Baltimore, 1965), pp. 152-155.

Jerusalén prosiguió el encuentro con Atenas que había comenzado hacía tiempo en la obra precursora de Filón; y de ese encuentro histórico ninguna de las partes quedó sin modificar.

Dios, la Filosofía y la Ciencia

Mucho se ha escrito sobre la influencia de Atenas sobre Jerusalén. Algunos han elogiado como un enriquecimiento de la visión cristiana primitiva la impregnación de los modos cristianos de pensamiento por ideas filosóficas de origen griego. Otros, movidos por la nostalgia de una pureza original —real o imaginaria, pero ciertamente desaparecida hace tiempo— la han deplorado como una lamentable deformación; pero nadie ha dudado de que tal impregnación haya tenido lugar. Las doctrinas trinitaria, cristológica y eucarística, las mismas declaraciones de fe de la Iglesia antigua y medieval y las formulaciones de los teólogos cristianos pertenecientes a muy diferentes corrientes y períodos que van desde Justino Mártir (m. c. 167) hasta Paul Tillich (1886-1965), todo revela una profunda deuda con la tradición filosófica griega.

Pero es mucho menos lo que se ha dicho sobre la influencia de Jerusalén sobre Atenas. Muchos historiadores de la filosofía, en verdad, todavía tratan de dar la impresión de que la filosofía moderna comenzó *de novo* con la obra de Descartes, Locke, Leibniz y los otros grandes filósofos de comienzos de la época moderna, o que las palpables diferencias entre el pensamiento de esos hombres y el de los filósofos clásicos griegos no debe absolutamente nada al remodelamiento de los antiguos patrones del pensamiento filosófico por ideas y preocupaciones de origen judaico y cristiano. Pero en ausencia de ese remodelamiento y sin los largos siglos de tensiones entre las concepciones bíblicas y las filosóficas, sería difícil explicar los supuestos fundamentales sobre los que los primeros filósofos modernos erigieron

sus sistemas o, de igual modo, los supuestos básicos en la obra de los grandes arquitectos de la revolución científica como Sir Isaac Newton (1642-1727) o Robert Boyle (1627-1691). Como deduce Whitehead con razón, el componente teológico del pensamiento de estos hombres es mucho más importante de lo que habitualmente suponemos. Las tensiones aludidas, pues, merecen un minucioso examen. Se manifestaron más agudamente en el período medieval, y se centraron principalmente alrededor del problema de Dios. Si bien las razones de esto son bastante fáciles de identificar, son sumamente difíciles de formular en poco espacio y de una manera comprensible para el lego. Además, es imposible hacerlas inteligibles sin una breve incursión por la historia de la filosofía griega.

Tanto Platón como Aristóteles elaboraron concepciones distintivas y sumamente complejas de Dios. Pero detrás de esas concepciones hay una manera prefilosófica de entender lo divino que, en sus características generales, los griegos compartían con otros pueblos del mundo arcaico. Es el punto de vista que sustentaba las ideas sobre la monarquía sagrada, el punto de vista que no diferenciaba lo divino del mundo de la naturaleza o, en la medida en que hacía tal distinción, lo hacía considerando el mundo natural en general, y las cosas y procesos naturales en particular, como, en algún sentido, una manifestación de lo divino. Aunque Platón y Aristóteles fueron más allá de ese punto de vista, no lo abandonaron totalmente. Así, Platón hablaba del Universo como de «un dios bendito», y Aristóteles caracterizaba como «inspirado» el viejo mito según el cual las primeras substancias «son dioses y lo divino abarca la totalidad de la naturaleza» [11].

---

[11] *Timaeus*, § 34B; traducido en F. M. Cornford, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato* (Nueva York, s.f.), p. 58; Aristóteles, *Metaphysics* 12:10; trad. y ed. a cargo de W. D. Ross, *The Works of Aristotle Translated into English*, 12 vols. (Oxford, 1930-1952), 12:1074b, 1-15.

Pero traducido al plano filosófico, este punto de vista arcaico halló su más característica expresión en la idea de que lo divino es inmanente a la naturaleza, está relacionado con ella como principio interno y organizador, como la fuente —al mismo tiempo— del orden de sus movimientos y de la unidad de sus partes dispares. La analogía a la que se apelaba era la de la relación del alma con el cuerpo del hombre, y el Universo era concebido como un gran organismo penetrado por el espíritu o alma; pero si bien los griegos veían en el orden de los procesos naturales la acción de una inteligencia, eterna y divina, no era una inteligencia divina que trascendiese la naturaleza ni era más eterna que el mundo material mismo. Cuando Platón trató de reivindicar filosóficamente la creencia en la presencia del espíritu en el Universo, lo hizo sin cuestionar la eternidad de la materia de la cual había sido formado ese universo. Así, en el *Timeo* (obra sumamente problemática, pero que era el diálogo platónico que los primitivos padres cristianos y los teólogos medievales mejor conocían), describe el Demiurgo o Hacedor del Mundo como una especie de artesano cósmico que modela un universo inteligente a partir de la materia preexistente de acuerdo con las «Formas», esencias, arquetipos o «Ideas» subsistentes que hacen las veces de modelos, patrones o esquemas de todas las cosas.

El *Timeo*, pues, tiene algo en común con mitos arcaicos de la Creación como el *Enuma elish* babilónico, mitos no relacionados con la Creación en el sentido que los cristianos habitualmente asignan a esta palabra, sino más bien con el surgimiento de un «cosmos» o sistema ordenado y armonioso a partir de un caos preexistente. El Demiurgo no es ningún Dios-Creador omnipotente. Ni las Ideas ni la materia deben a él su existencia; lejos de ello, en verdad, pues por su misma existencia unas y otra imponen límites a su actividad creadora, las primeras en cuanto sirven como modelo que él debe tratar de realizar en la materia, y ésta en cuanto se resiste a sus intentos de imponerle ese modelo. En ninguna parte

sugiere Platón que el Demiurgo deba ser objeto de culto, y bien puede haber sido su intención que no se lo interpretase literalmente, sino más bien que se entendiese al Demiurgo como un símbolo mítico que representase la presencia en el Universo de una razón divina análoga a la del hombre y que «opera para alcanzar fines buenos». Algo similar puede decirse de la *Metafísica* de Aristóteles, en la que no expone ninguna historia de la Creación, es verdad (pues su universo es eterno), sino la idea de un Primer Principio, que si bien trasciende al Universo también es inmanente a él «como el orden de las partes». El mismo Aristóteles llamó a este Primer Principio «Dios», pero no es un Dios-Creador, ni un Dios personal ni un objeto de culto. En realidad, ni siquiera es un Dios que actúe directamente sobre el Universo como causa eficiente, sino más bien un Motor Inmóvil, el bien final y supremo que, puesto que todas las cosas aspiran y tienden incesamente a emular su perfección, actúa como causa del movimiento o cambio en el Universo. Como dice Dante en las palabras profundamente aristotélicas con que concluye la *Divina Comedia,* es «el amor que mueve al Sol y las otras estrellas».

Formuladas de este modo, las doctrinas de Platón y de Aristóteles sobre la naturaleza de lo divino, el Universo y de la relación entre ambos parecen totalmente incompatibles con las creencias judaicas y cristianas, pero es que ni Platón ni Aristóteles expresaron estas ideas tan sencillamente. El *Timeo* y la *Metafísica* son obras extremadamente difíciles, llenas de ambigüedades y que plantean problemas de interpretación sobre los cuales siguen disputando los eruditos modernos. Por ello, haciendo hincapié en algunos de sus pensamientos más que en otros, los filósofos posteriores podían desarrollar concepciones platónicas y aristotélicas de una manera menos difícil de reconciliar con las ideas bíblicas. Además, en los años posteriores a la muerte de Aristóteles parecen haberse perdido la mayoría de sus obras importantes, y sólo era conocido por sus primeros diálogos, suma-

mente platónicos en espíritu. Durante siglos fue honrado como el maestro de los lógicos, pero se le consideraba un platónico. Así, los judíos helenizados de Alejandría y luego los Padres Cristianos al principio sólo tuvieron que habérselas con Platón, y ni siquiera con el Platón original, sino con un platonismo modificado o remodelado por ideas filosóficas de origen estoico, pitagórico y hasta aristotélico que dio origen a sistemas de pensamiento cada vez más religiosos, y con frecuencia místicos, que condujeron a lo que los sabios del siglo XIX llamaron «neoplatonismo» y que halló su expresión más coherente y destacada en los escritos del filósofo egipcio Plotino (m. en 170 d. C.).

Hay pocos procesos en la historia de la filosofía más confusos que el movimiento de ideas que culminó en Plotino. Mas para nuestros fines, baste decir que este movimiento contenía una fuerte tendencia a entender al Demiurgo de Platón, no como un símbolo mítico, sino literalmente como un Hacedor del Mundo, a identificarlo con el Motor Inmóvil Trascendente de Aristóteles —el bien final y supremo al que él mismo llamaba «Dios»— y a considerar las Ideas o Formas eternas de Platón, no como entidades independientes, sino como pensamientos o ideas *de la mente* del Dios supremo resultado de esa identificación. Así surgió la idea de un Dios trascendente, que es al mismo tiempo el Bien Supremo al que todas las cosas aspiran, la Primera Causa a la que deben su ser todas las cosas, la Razón Suprema de la que todas las cosas derivan su orden e inteligibilidad y, cada vez más (pues el neoplatonismo era tanto un camino de salvación como una filosofía), el objeto de un vivo sentimiento piadoso.

Dado este proceso, no es difícil comprender cómo San Agustín, siguiendo el camino abierto por Filón el Judío y luego ampliado por los Padres Griegos, pudo efectuar, de una manera que sería definitiva para la filosofía cristiana occidental, la ulterior fusión del Dios neoplatónico —el Dios de los filósofos, por así decir, en su forma final y más elaborada— con el Dios bíblico de

Abraham, Isaac y Jacob, el poderoso Dios personal que no sólo trasciende el Universo, sino que también, por su omnipotencia, lo crea de la nada. Con ello, cerró el camino a todo flirteo cristiano posterior con la idea griega de la eternidad del mundo, como había hecho dos siglos antes el teólogo alejandrino Orígenes. Al mismo tiempo, coincidiendo con Filón, los neoplatónicos y muchos de sus predecesores cristianos en que el acto creador fue, en verdad, un acto inteligente y guiado por Ideas del modelo platónico, sólo que las Ideas estaban ahora en la mente divina, San Agustín respondió a la preocupación griega por reivindicar filosóficamente el orden y la inteligibilidad del Universo. En virtud de su autoridad, pues, aseguró para la doctrina de las Ideas divinas un lugar duradero en la teología cristiana.

Sin embargo, esta misma doctrina da testimonio de las tensiones internas que suponía la síntesis de Agustín. La retención de las Ideas manifiesta la perdurable influencia de la identificación griega de lo divino con el orden racional del Universo. La negación de su existencia independiente y su ubicación en la mente de Dios, por otro lado, refleja el deseo de dar cabida a la concepción bíblica de lo divino como ser omnipotente y voluntad sin trabas; pero, ¿podía realmente darle cabida? Si el Universo es verdaderamente racional y finalmente inteligible, ¿puede ser ilimitada la voluntad de Dios? Y si la voluntad de Dios es ilimitada, ¿puede ser totalmente racional el Universo? A fin de cuentas, lo que aseguraba la racionalidad del Universo platónico era el control de la actividad creadora del Demiurgo por los modelos presentados en las Ideas o Formas. Pero cuando Job buscó alguna justificación, comprensible en términos humanos, de las desgracias que su Dios hebreo le había infligido, la réplica de Dios no fue una reivindicación racional de su justicia, sino una desdeñosa y aterradora reivindicación de su omnipotencia: «¿Dónde estabas al fundar yo la Tierra?... ¿Has mandado, en tu vida, a la mañana?... ¿Puedes anudar tú acaso los lazos de las Pléyades o bien soltar las cuerdas del Orión?...

¿Querrá el censor contender con el Todopoderoso» (Job 38, 4, 12, 31; 40, 2).

Las tensiones, pues, ya estaban presentes en San Agustín, pero las agitadas condiciones políticas de la temprana Edad Media y la concomitante declinación de la vitalidad de la vida intelectual excluían la posibilidad de que se las sometiese a un atento examen teológico o filosófico. Cuando finalmente pasaron a primer plano, fue sobre todo en la forma de ese encarnizado debate sobre la prioridad en Dios de la razón o la voluntad, que iba a absorber la atención de muchos de los teólogos escolásticos del siglo XIII en adelante, particularmente de Santo Tomás de Aquino, Duns Escoto (1266-1308) y Guillermo de Occam (c. 1300-1349). Fue una abstrusa discrepancia, quizá, pero de considerable importancia en la historia de la ciencia, pues, como veremos, contribuyó mucho a promover la particular concepción de las leyes de la naturaleza que tuvo fundamental importancia en el pensamiento de los primeros científicos modernos.

Pero ese debate exigía previamente la recuperación de las obras de Aristóteles y, con ellas, el más sistemático y completo intento realizado en la Antigüedad por comprender la realidad, inclusive el mundo de la realidad física, que había sido de mucho interés para Platón. El pensamiento de Aristóteles obligó a los filósofos y teólogos escolásticos a centrar su atención en algo que era para ellos una nueva interpretación de lo divino y de su relación con el mundo natural. Era también una interpretación mucho más difícil de reconciliar con la visión bíblica que el punto de vista platónico y neoplatónico con el que los padres de la Iglesia habían logrado entenderse. Las dificultades involucradas, además, se exacerbaron por el hecho de que los pasajes fundamentales de Aristóteles llegaron primero en ropajes árabes, entrelazados con las paráfrasis y comentarios de Avicena y Averroes hasta el punto de que algunos pensadores latinos no podían determinar qué ideas eran realmente de Aristóteles y cuáles las de sus comentadores,

personas, al fin y al cabo, cuyo pensamiento no era en modo alguno de inspiración puramente aristotélica.

Así, el Aristóteles modificado que primero tuvieron ante sí los escolásticos y el Aristóteles al que las autoridades eclesiásticas de París condenaron en un principio no sólo parecía afirmar la eternidad del mundo, sino también su necesidad; es decir, el suyo no era un mundo *creado* que presuponía una libre decisión de la voluntad divina, sino un mundo que fluía eterna y necesariamente del principio divino, en analogía con una corriente que mana incesantemente de su fuente o de una conclusión lógica que deriva necesariamente de sus premisas. Como tal, era un mundo determinado en el que todo tenía que ser lo que era y en el que no había lugar para la providencia de Dios o la libre voluntad del hombre. Además, en la medida en que ese Aristóteles era el de Averroes, también negaba al hombre toda forma de inmortalidad individual.

Los escolásticos que enseñaban filosofía en las facultades de artes podían llegar a entenderse con ese Aristóteles, aunque al hacerlo se hicieran vulnerables a la acusación de adherirse a la llamada doctrina averroísta latina de la doble verdad. Hacían la paz con Aristóteles encerrándose en el profesionalismo y separando lo que enseñaban como filósofos, o como comentadores de «*el* filósofo», de lo que creían (o afirmaban creer) como cristianos. Pero los teólogos no tenían esa opción. O bien tenían que volver las espaldas a la metafísica y la filosofía natural de Aristóteles, y por tanto alejarse de las tendencias intelectuales más avanzadas de su época, o bien debían hacerlo aceptable de una u otra manera. Después de ciertas vacilaciones y desacuerdos, la mayoría de ellos optó por el segundo curso de acción, tratando de penetrar en el velo de los comentarios y de discernir qué parte del material inquietante debía ser atribuido con certeza al mismo Aristóteles. Fue de tales intentos de identificar la auténtica enseñanza de Aristóteles y de reconciliarla con las creencias cristianas de donde surgió la síntesis que es comúnmente considerada, acer-

tadamente, como la mayor de las creaciones filosófico-teológicas de la Edad Media: el sistema que elaboró Santo Tomás de Aquino y que halló su más impresionante formulación en la maravillosa estructura arquitectónica de su *Summa Theologica.*

Más audaz en su racionalismo que muchos de sus contemporáneos, más conservadores, Santo Tomás se dispuso a demostrar sobre fundamentos racionales la validez de ideas tales como la de la creación a partir de la nada, de la inmortalidad del alma individual, de la actividad providencial de Dios y de la libertad de la voluntad humana. Pero hemos visto que la negación arábigo-aristotélica de las dos últimas proposiciones era sencillamente una conclusión que se seguía de la anterior afirmación de la idea según la cual el mundo es producido y gobernado por la necesidad. Por ende, la reivindicación por Santo Tomás de esas proposiciones dependía de su previa adhesión a la idea de que el mundo es la obra «de una causa activa que actúa voluntariamente» y que «no procedía o emanaba de Dios por necesidad. Dios lo creó con un fin, y que el mundo exista, y que exista este mundo particular, es resultado de la elección divina» [12]. Tras esa adhesión, como también tras sus argumentos sobre la creación a partir de la nada, está su intento, más fundamental, de establecer como doctrina *filosófica* la creencia judaica y cristiana en un Dios-Creador trascendente y omnipotente que antes Agustín, menos propenso en todo caso a distinguir entre filosofía y teología, había aceptado sencillamente como artículo de fe.

Al mismo tiempo, al conservar las Ideas platónicas en su forma agustiniana y neoplatónica, como arquetipos creadores en la mente de Dios, Santo Tomás pudo afirmar que el acto creador no sólo es libre sino también racional, con lo cual reivindicó la racionalidad e inteligibilidad del Universo. Totalmente convencido, al parecer, de que fue Aristóteles quien más profundamente

---

[12] F. C. Copleston, *Aquinas* (Hardmonsworth, 1955), p. 138.

exploró esa inteligibilidad y con más éxito explicó el orden racional del mundo visible, trató, por ello, mezclando ideas agustinianas y aristotélicas, de basar su propia interpretación del mundo en una asimilación notablemente completa del racionalismo aristotélico en general y de la filosofía aristotélica de la naturaleza en particular, pero al precio, según muchos contemporáneos, de haber asimilado el racionalismo aristotélico con más éxito que el apropiado para un teólogo cristiano.

En ninguna parte se hace más evidente ese precio que en el efecto que tuvo tal racionalismo al conducirlo a afirmar la primacía de la razón sobre la voluntad, no sólo en el hombre, sino también en Dios. Era un supuesto que tuvo importantes consecuencias para todo el modo en que concibió el mundo de la naturaleza y, en particular, la manera específica en que concibió las uniformidades observables en los procesos naturales que los primeros científicos de la época moderna llamaron «leyes de la naturaleza». De acuerdo con tal supuesto (y a diferencia de Newton o Boyle, posteriormente), Santo Tomás consideró tales leyes, no como impuestas desde fuera por la voluntad legislativa de Dios, sino, de una manera mucho más «briega», como manifestaciones externas de una razón interna o inmanente. Así, habla de una «ley eterna» que ordena para sus fines apropiados todas las cosas creadas, irracionales tanto como racionales, y la define como «nada más que la idea de la sabiduría divina en la medida en que dirige todos los actos y movimientos» y gobierna «toda la comunidad del Universo» [13].

La ventaja de este modo de considerar las cosas residía en que permitió a Santo Tomás contemplar a la totalidad del ser —incluyendo el ámbito de la naturaleza tanto como el del hombre— como sujeto a su propio modo a los dictados de la misma ley. Pero la desventaja es que esta sujeción a la ley parecería extenderse al mismo Dios, amenazando de este modo su libertad y omni-

---

[13] *Summa Theologica*, Ia 2ae, qu. 91, art. 1 y 2; qu. 93, art. 1.

potencia, puesto que la ley eterna no es más que un aspecto de la misma razón divina, y en Dios la razón es anterior a la voluntad. Parecería, pues, que la vieja discrepancia entre la idea griega y la bíblica de lo divino, lejos de ser resuelta en las nuevas combinaciones ideadas por la teología escolástica medieval, solamente fue transpuesta a otro plano, reapareciendo en el nivel de la psicología divina, por así decir. Con la doctrina de la ley eterna de Santo Tomás, las tensiones implicadas no sólo sobreviven sino que se agudizan hasta llegar al punto de ruptura.

Después de la muerte de Santo Tomás, ese punto de ruptura se produjo con sorprendente rapidez. En 1277, Etienne Tempier, obispo de París, condenó formalmente como contrarias a la fe cristiana una cantidad de proposiciones filosóficas, incluyendo algunas que podrían atribuirse a Santo Tomás. Detrás de esas condenas estaba el temor, ya difundido anteriormente entre los pensadores musulmanes y judíos más ortodoxos e intensamente experimentado por muchos teólogos escolásticos de la época, de que el total racionalismo de Aristóteles y sus seguidores cristianos pusiese en peligro la creencia fundamental en la libertad y omnipotencia de Dios que era común a las tres religiones. Con palabras de Etienne Gilson, la «luna de miel de la filosofía y la teología» llegó a su fin. Las condenas señalaron el comienzo formal de una reacción teológica que iba a reivindicar la libertad y omnipotencia de Dios a expensas de la inteligibilidad final del mundo. Los teólogos posteriores tuvieron que conducir su pensamiento a la plena luz de esta clarificación persuasiva, y no es de sorprender que muchos de ellos tendiesen a tomar la omnipotencia divina como principio fundamental, a poner a Dios enfrente del mundo que había creado y a considerar que el orden de este mundo no deriva de ningún género de participación en la razón divina o de la realización de Ideas divinas, sino del mandato perentorio de una voluntad divina autónoma. Esta tendencia era ya manifiesta en la primacía sobre el intelecto divino que Duns Es-

coto atribuía a la voluntad divina. Se hizo dominante en el pensamiento de los filósofos y teólogos que adhirieron a la escuela «nominalista» que llegó a ejercer tanta influencia en la Edad Media posterior. No obstante su gran diversidad, esta escuela debió su inspiración fundamental a las obras de Guillermo de Occam.

El pensamiento de Occam ha sido descrito como «dominado por las primeras palabras del credo cristiano: Creo en Dios Padre, Todopoderoso» [14], opinión que no es incorrecta, pues rechazaba la doctrina de las Ideas divinas, no sólo por considerar que disolvía la unidad del Dios cristiano en una multiplicidad pagana, sino también porque implicaba una inadmisible restricción de la omnipotencia y la libertad divinas. Como resultado de ello, fue llevado a negar que las cosas creadas participasen, ni siquiera en virtud de su orden inteligible, del ser de Dios. Si es permisible hablar de leyes de la naturaleza, pues, esas leyes no son las manifestaciones de una razón inmanente, sino «las leyes ordenadas e instituidas por Dios». Por consiguiente, su mundo no es un organismo «vivo» que posea su propia inteligibilidad y orden intrínseco sino una máquina inanimada que opera de acuerdo con las normas de conducta que le ha impuesto su hacedor [15]. Es un mundo rígido en el que todo lo que existe depende radicalmente de las decisiones de un Dios libre y omnipotente cuya voluntad es anterior a su razón. Siendo así, Dios podía haber optado por crear cosas distintas de las que creó. Y por cierto, podía haber optado por imponer un orden diferente a las cosas que creó. Aun como son, puede hacer en forma directa que todo lo que sucede normalmente ocurra por intermedio de lo que llamamos causas naturales. Sencillamente, no hay relaciones o conexiones necesarias entre co-

---

[14] Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (Nueva York, 1955), p. 498.

[15] Es digno de nota que el hábito de comparar el Universo con un gran reloj —un lugar común del discurso científico popular en el siglo XVII— ya hace su aparición en los escritos de algunos de los filósofos nominalistas a finales del siglo XIV.

sas distintas en la naturaleza ni entre causa y efecto. El hombre sólo abriga la esperanza de conocer el orden del mundo examinando de manera inductiva lo que ocurre *de facto,* pues, al depender completamente de la elección divina, no puede ser deducido por ningún razonamiento *a priori.* Puede conocer cosas individuales, pero no puede razonar más allá de ellas para llegar a un mundo inmutable y necesario de esencias o formas inteligibles; de modo que, con el énfasis fundamental que pone Occam en la omnipotencia de Dios— y también dependiente en parte de ella, se vincula también el empirismo que es tan manifiesto en su pensamiento.

Pero bien podemos preguntarnos un poco por la naturaleza del empirismo de Occam. Los historiadores de la filosofía, con frecuencia, han pintado al filósofo como un escéptico radical, y a su universo como un universo milagroso arbitrariamente poblado de sucesos impredecibles. ¿No podría ser, pues, como algunos han afirmado, que la misma violencia de su reacción teológica hace redundante aun su empirismo y lo lleva a concebir un mundo tan totalmente impregnado de la voluntad divina que la idea misma de un orden *natural* se convierte en una suposición casi blasfema?

No debe descartarse tal posibilidad. En el siglo XIV, al menos un teólogo nominalista se acercó a esa posición, y, siglos antes, impulsado por preocupaciones religiosas semejantes en el mundo islámico, al-Ashari y su escuela parecen haber llegado a ella. En el intento de rescatar la libertad y omnipotencia de Dios, los asharitas habían negado la necesidad de la causa y el efecto, ignorado la idea de ley natural y hecho a Dios responsable directo de todo lo que sucede en todo momento. En un mundo así concebido, un mundo milagroso en el que todos los procesos «naturales» son de hecho sacramentales, no naturales, no podría haber ninguna amenaza a la libertad y omnipotencia de Dios, y la doctrina de la creación a partir de la nada fue fácilmente defendida contra todos los opositores.

Pero, entonces, volviendo al problema planteado al comienzo y al que hemos aludido más de una vez en este capítulo, en un mundo así concebido no hay cabida para el desarrollo de ningún género de ciencia natural. En esto, fue la antítesis directa de la concepción griega del Universo, que lo consideraba como un organismo impregnado de espíritu, un universo inteligible y ordenado abierto a la comprensión por la razón humana. Pero al mismo tiempo, el universo inteligible de los filósofos griegos era en cierto sentido *demasiado* abierto a la investigación racional para alentar el tipo de ciencia natural empírica que surgió en la revolución científica y se halla clásicamente representado en la obra de Sir Isaac Newton. Es importante comprender que hay una diferencia, no sólo de grado, sino también de especie, entre la ciencia newtoniana y la ciencia natural de la Antigüedad clásica. Era tal la confianza de los antiguos en la divina racionalidad del Universo que creían posible que la mente indagadora penetrara en la naturaleza o esencia misma de las cosas y *dedujera* de ellas la explicación de por qué se comportan como lo hacen. La meta final de sus investigaciones, pues, era muy ambiciosa: nada menos que el descubrimiento de las mismas esencias y fines de las cosas. En esto fueron seguidos por la mayoría de los filósofos escolásticos que trataban de investigar el mundo de la naturaleza; pero si bien esta particular tradición científica tuvo muchos logros en su haber, finalmente demostró ser incapaz de provocar una ruptura crítica del tipo que ocurrió durante la revolución científica. Uno de los elementos centrales de esa ruptura fue, en efecto, la lucha para suprimirla. Lo que la reemplazó fue el proyecto más modesto de investigar empírica o experimentalmente los fenómenos naturales con el objeto de comprender cómo se comportan las cosas en el mundo natural y, descubriendo y formulando en términos matemáticos precisos las leyes que gobiernan esa conducta, abrir el camino a la predicción exacta de sucesos naturales y el concomitante dominio de las fuerzas de la naturaleza.

Si bien la ciencia newtoniana presuponía, pues, la firme convicción de que había en la naturaleza un orden racional, no consideraba ese orden como inherente a la naturaleza o esencia de las cosas, sino como un modelo extrínseco de leyes naturales impuestas por un Dios-Creador soberano cuyas más notables características eran su voluntad y su poder. Este orden era de una especie fundamentalmente diferente, reflejaba una filosofía diferente de la naturaleza y, por ende, una concepción diferente de lo divino de las que tenían los filósofos de la Grecia antigua y hasta de aristotélicos medievales tan fervientes como Santo Tomás de Aquino. La diferencia, ya es tiempo de decirlo, se explica por la permanente influencia del pensamiento judeocristiano en general y de la reacción teológica de fines del siglo XIII en particular, sobre la filosofía, primero, y por consiguiente, con el transcurso del tiempo, sobre la investigación científica. Mientras que la reacción similar pero anterior en el islam culminó con el triunfo del asharismo, en la cristiandad latina condujo a la creciente prominencia de la escuela nominalista auspiciada por Occam. Fue, pues, una reacción que estuvo lejos de los extremos de la escuela asharita, pues es incorrecto suponer que Occam o sus adeptos nominalistas concebían a Dios como un ser totalmente caprichoso. Si algunos de ellos sostenían que Dios, por su *poder absoluto,* puede hacer cualquier cosa que no suponga una contradicción formal (por ejemplo, suspender o trascender el actual orden natural, como lo hace en el caso de los milagros), también afirmaban que, por su *poder ordenado* u *ordinario,* normalmente actúa en armonía con el orden que ha establecido en la naturaleza y que captamos como «el curso común de la naturaleza».

Esta distinción característicamente nominalista entre diferentes modos de la actividad divina, cuando se la usó de esta forma (su significado era inestable), tuvo importantes implicaciones para el modo en que los nominalistas concebían el mundo natural y el papel que asignaban a la investigación científica. Les permitió, en el

mismo momento en que reivindicaban el dominio universal de la voluntad omnipotente de Dios (como testifican los sacramentos y los milagros), preservar, a diferencia de sus predecesores musulmanes, un ámbito claro dentro del cual cabe esperar que la razón humana obtenga resultados válidos al operar empíricamente. Es verdad que este ámbito es muy reducido si se lo compara con los considerados por Platón y Aristóteles, o aun Agustín y Santo Tomás, pues la razón humana, según la concebían los nominalistas, no está en condiciones de deducir del análisis racional de las cosas su esencia o finalidad. Pero dado el actual orden natural establecido, puede decirse que Dios, la Primera Causa, actúa a través de causas naturales de acuerdo con las normas impuestas que llamamos leyes de la naturaleza y que son accesibles a la investigación científica.

Cuando Whitehead sostuvo, pues, que el requisito fundamental de la ciencia fue «la imbatible creencia de que todo suceso particular puede ser correlacionado con sus antecedentes de una manera perfectamente definida, ejemplificando principios generales», y cuando afirmó también que esta «fe en la posibilidad de la ciencia, generalmente anterior al desarrollo de la moderna teoría científica» fue «un derivado inconsciente de la teología medieval», había en la historia de la filosofía medieval más pruebas en apoyo de esta tesis de las que él conocía. Vio fundada en última instancia esa fe en la idea escolástica de Dios como ser personal y racional. Contrapuso esta idea con la prevaleciente en otras partes, por ejemplo, en Asia, donde —dice— «las concepciones de Dios lo consideraban como un ser demasiado arbitrario o demasiado personal para que tales ideas tuviesen mucho efecto sobre hábitos mentales instintivos. Cualquier suceso definido podía deberse al fíat de un déspota arbitrario e irracional o podía provenir de una fuente impersonal o inescrutable de las cosas» [16]. Si la

---

[16] Whitehead, *Science and the Modern World*, pp. 13-14. A la luz de la argumentación expuesta en las páginas precedentes,

historia de la filosofía en el mundo de la cristiandad latina y en el del Islam da apoyo a esta posición, lo mismo ocurre, si Joseph Needham tiene razón, con la ausencia de nada semejante a una revolución científica en China. En el curso de su voluminoso estudio *La ciencia y la civilización en China,* Needham arguye que una de las razones decisivas del fracaso de los chinos en crear una ciencia de la naturaleza comparable con la de Occidente fue su anterior fracaso en elaborar un concepto similar de leyes impuestas a la naturaleza; este último fracaso, a su vez, fue el resultado de la ausencia de toda concepción de un Dios-Creador personal y legislador. No es que los chinos, dice, no tuviesen la idea de que existe un orden en el Universo, sino que lo consideraban como una «cooperación armoniosa de todos los seres», que surge, «no de las órdenes de una autoridad superior externa a ellos, sino del hecho de que son todos partes de una jerarquía de totalidades que forman una estructura cósmica, y a lo que obedecen es a los dictados internos de su propia razón». Al hablar de los pensadores taoístas de China, añade que «con su apreciación del relativismo, la sutileza y la inmensidad del Universo, buscaban a tientas un cuadro einsteiniano del mundo sin haber puesto los cimientos de un cuadro newtoniano», y que «por este camino la ciencia no podía desarrollarse» [17].

La última afirmación, desde luego, se basa en el reconocimiento de los sorprendentes hechos que señalamos al comienzo de este capítulo: la singularidad de las realizaciones científicas occidentales y la importancia decisiva que tuvo la revolución científica para lograr

---

debe señalarse, sin embargo, que Whitehead pone el énfasis demasiado unilateralmente en la racionalidad de Dios. Así, aunque reconoce la importancia del hecho de que los medievales «concebían a Dios con la energía personal de Jehová», su principal interés reside en el hecho de que ellos también lo concebían como en posesión de «la racionalidad de un filósofo griego».

[17] Joseph Needham y Wang Ling, *Science and Civilization in China,* 4 vols. (Cambridge, 1954-1971), 2:543, 578-583.

tales realizaciones. Nadie, supongo, afirmaría que el único factor que explica esa gran revolución intelectual fue el cambio fundamental en la filosofía de la naturaleza que se produjo en la Baja Edad Media por la renovada e inquietante acción sobre los modos griegos de pensamiento de la idea extraña a ellos de un Dios-Creador omnipotente; pero pienso que nadie vacilaría en considerarlo como un factor *necesario*, y muy importante. Para cualquiera que admita esto pero recuerde la frustración final de la ciencia de la naturaleza en Bizancio y el Islam, donde Atenas también encontró a Jerusalén, aunque no de la misma manera, las probabilidades en contra de la aparición en la historia de algo similar a la revolución científica sólo pueden parecerle inmensas, y más profunda aún la peculiaridad de la tradición cultural occidental.

Capítulo 6
Pasión y sociedad
La textura de los sentimientos medievales

HELMER: ¡Abandonar tu hogar, a tu marido y a tus hijos! ¿Y no consideras lo que dirá el mundo?

NORA: No puedo prestar atención a eso. Sólo sé que debo hacerlo.

HELMER: ¡Eso es monstruoso! ¿Puedes abandonar de este modo tus más sagrados deberes?

NORA: ¿Cuáles crees tú que son mis más sagrados deberes?

HELMER: ¿Necesito decírtelo? Tus deberes hacia tu marido y tus hijos.

NORA: Tengo otros deberes igualmente sagrados.

HELMER: ¡Imposible! ¿A qué deberes te refieres?

NORA: A mis deberes hacia mí misma.

HELMER: Ante todo eres una esposa y una madre.

NORA: Eso ya no lo creo. Creo que ante todo soy un ser humano, tanto como tú... o al menos creo que debo tratar de serlo [1].

Esta escena que escribió Ibsen en 1879 y ahora destinada, al parecer, a convertirse en un *locus classicus*

---

[1] Henrik Ibsen, *A Doll's House*, Acto III, en William Archer, a cargo de la edición, *The Works of Henrik Ibsen*, 6 vols. (Nueva York, 1911), 4:181-182.

de la floreciente literatura del feminismo puede servirnos para introducirnos en los dos temas principales alrededor de los cuales gira este capítulo. El primero es el lento surgimiento del individualismo occidental; el segundo, el proceso aún más lento por el cual la dignidad, el rango y la autoestima de la mujer se han elevado, en Occidente, a un nivel raramente alcanzado en otras épocas o en otras partes del mundo. Las palabras de Nora sugieren que estos dos procesos no son inconexos uno con respecto al otro, y ello es verdad. Si bien el movimiento de liberación de la mujer se ha fijado una multitud de metas, la más importante, al menos para el historiador del intelecto, es sin duda el intento de estimular en las mujeres un orgulloso rechazo de la «política sexual» de autoanulación y la firme adopción de un sentido independiente de la propia personalidad, ya no oscurecida por las identidades definitorias de la madre, la esposa o la amante. Pero este intento constituye otra etapa en la infatigable búsqueda de la individualidad autónoma y autosustentada que se ha convertido desde hace mucho tiempo en uno de los rasgos distintivos de la vida occidental. Si en nuestra época los inconvenientes de esa búsqueda —sociales y psicológicos, tanto como filosóficos— se han hecho cada vez más evidentes, no se nos deben escapar los beneficios que ya se han derivado de ello, como no se les escaparon a los precursores partidarios de la occidentalización en países no occidentales o a los primeros defensores del feminismo en Europa y América del Norte. Tampoco debemos pasar por alto su fundamental rareza. La individualidad autónoma es una idea que habría sido tan extraña a nuestros antepasados primitivos y arcaicos como, con mucho, ha seguido siéndolo para aquellos cuyas pautas de pensamiento y sentimientos han sido formadas por las grandes tradiciones culturales orientales, y, si el filósofo Hegel tiene razón, no menos ajena a los antiguos griegos, aun los de la época clásica. Hegel opinaba que esta idea es «históricamente posterior al mundo griego», «el pivote y el centro de la diferencia entre la Antigüedad

y los tiempos modernos», y estimulada en parte por el derecho romano pero sobre todo por la religión cristiana [2].

Sobre este punto, como en muchos otros, ni siquiera la paralizante oscuridad del discurso filosófico de Hegel puede ocultar la agudeza de su visión histórica. Si algunos se sentirían molestos por su afirmación de que ni el mismo Platón adhirió «al principio de la autosustentada e intrínsecamente infinita personalidad del individuo», pocos negarían que el habitante ordinario de la ciudad-Estado griega era concebido (y, como sus antepasados primitivos y arcaicos, probablemente se concebía a sí mismo) menos como un individuo con una historia personal y, en última instancia, único, que como parte integrante de la sociedad de la cual derivaba su identidad y todo valor que pudiera poseer. Tampoco cuestionarían muchos el papel fundamental que Hegel atribuyó al cristianismo en la erosión y subversión final de ese modelo arcaico [3]. Al examinar «el derecho a la particularidad del sujeto, su derecho a ser satisfecho, o, en otras palabras, el derecho a la libertad subjetiva», dice que «este derecho, en su infinitud, recibió expresión en el cristianismo y se ha convertido en el principio universal efectivo de una nueva forma de civilización». Es verdad que el cristianismo en el cual pensaba sobre todo era el cristianismo protestante o secularizado de comienzos de la época moderna y de la Ilustración. También es verdad que, para él, «el derecho a la libertad subjetiva» halla expresión principalmente en el ámbito de lo que nosotros llamaríamos la moral y la política. Sin embargo, cuenta «el amor, el romanticismo y la búsqueda de la salvación eterna del individuo» entre

---

[2] *Hegel's Philosophy of Right*, trad. de T. M. Knox (Nueva York, 1967), pp. 84 § 124, 124 § 185. Para las citas posteriores, véase, además, el Prefacio, p. 10, p. 133 § 206, p. 195 § 299; cf. pp. 267-268, *Add.* 118: «Fue en la religión cristiana, en primer lugar, donde surgió el derecho de la subjetividad, junto con la infinitud de la autoconciencia.»

[3] Sobre esta cuestión, véase antes, cap. IV, pp. 133 ss.

«las formas primarias que asume este derecho», temas que son típicamente medievales. Sus observaciones, pues, sugieren la afirmación de que en el mundo de los sentimientos, seculares tanto como religiosos, los últimos siglos medievales constituyen una fase, si no necesariamente definitiva, al menos importante en el surgimiento del individualismo peculiarmente occidental y moderno. Y un individualismo, es oportuno insistir en ello, que ha dado forma a la vida de las mujeres tanto como a la de los hombres.

El amor de Dios

El poder sin límites de Dios, capaz de crear de la nada el misterio de la existencia individual [4]; la providencia de Dios, tan particular que sustenta la vida de hasta la más insignificante de sus criaturas; la generosidad de Dios, tan amplia como para dotar a la más elevada de sus criaturas de un reflejo de su propia autonomía y libertad; el amor de Dios, tan vasto e indiscriminado que trasciende las categorías de la raza, el sexo y el estatus para alcanzar a la vida de cada uno de sus hijos; todas éstas son poderosas ideas, y, como muchas otras enseñanzas cristianas, es evidente su importancia para la idea de la personalidad humana individual. Pero tan poco tentados nos sentimos a subes-

---

[4] *Cf.* Daniel O'Connor, «The Human and the Divine», en Daniel O'Connor y Francis Oakley, recs., *Creation: The Impact of an Idea* (Nueva York, 1969), p. 107: «La influencia más importante de la idea de creación en la teoría del hombre puede ser formulada muy sencillamente: el hombre no es divino ni parte de lo divino. Era veredicto unánime de los filósofos religiosos del mundo antiguo que el hombre, o al menos una parte de él, comparte esencialmente la naturaleza divina. Pero la doctrina de la creación niega radicalmente esta afirmación. ... El hombre no es una parte de la substancia divina que ha caído en la oscura prisión de la materia ni es el espíritu divino que ha adquirido conciencia de sí mismo, sino un espíritu creado y encarnado, consciente y libre, hecho "a imagen y semejanza de Dios".»

timar la contribución del cristianismo a esta idea, que probablemente escape a nuestra atención su exilio a los márgenes de la primitiva sensibilidad religiosa medieval. Sin embargo, sólo a fines del siglo XI los escritos espirituales muestran nuevamente una intensa preocupación por los misterios de la psique individual que San Agustín ya había manifestado de manera tan sorprendente a fines del siglo IV en las *Confesiones*. En los siglos posteriores, esa preocupación iba a ahondarse considerablemente y a adquirir un carácter emocional ausente hasta en Agustín, pero antes de fines del siglo XI —y especialmente desde el siglo VII en adelante— el interés característicamente cristiano por la relación del alma individual con Dios estuvo en un grado notable sumergida bajo los ritmos colectivos de una vida devota que era comunal más que personal, externa más que interna y pública más que privada.

Las razones de este hiato no son difíciles de hallar. Tienen sus raíces en los cambios sociales e intelectuales posteriores a las invasiones bárbaras, la pérdida de esa complejidad de la vida sin la que habría sido imposible el psicologismo de San Agustín. Tienen sus raíces también en el estado de espíritu característico de los conquistadores germánicos y sus descendientes clericales, sobre cuyos hombros recayó la tarea de construir, con los restos de su propia herencia religioso-cultural y el legado del cristianismo romano, un modo de religiosidad congruente con las condiciones de vida en la Europa de la temprana Edad Media. Además, dadas esas condiciones de vida, desurbanizadas y localizadas hasta un grado casi inimaginable en el mundo mediterráneo de la era cristiana primitiva, no cabe sorprenderse de que la vida religiosa adoptase un molde abrumadoramente comunal, claramente vinculada en sus solemnes celebraciones litúrgicas con el destino colectivo del *folk* y estrechamente integrada en sus devociones más rutinarias en las necesidades y aspiraciones estacionales de un pueblo agrícola casi en su totalidad. De igual modo, considerando el papel fundamental que desempeñaron

los reyes germánicos en tiempos precristianos como mediadores sagrados entre su pueblo y los dioses, y considerando también el papel de tantos de esos reyes en la conversión de sus pueblos a la nueva religión, no es sorprendente que sus sucesores cristianos ocupasen una posición tan eminente en la vida religiosa del temprano medioevo.

El grado en que el calendario litúrgico se correspondió con el antiguo ciclo de festivales ligados a las religiones de la naturaleza se prestó a tal desarrollo; lo mismo ocurrió con la vieja interpretación patrística y «colectiva» de la Eucaristía como ofrenda corporativa hecha por la Iglesia, ella misma concebida, además, no como el cuerpo del clero solamente, sino al mismo tiempo como el cuerpo de los fieles y el cuerpo de Cristo. Así, por ejemplo, se ha señalado que «las tres fiestas principales del paganismo inglés —el Día del Invierno, el Día de Pleno Invierno y el Día del Verano— con las que el rey estaba indudablemente asociado como ejecutante de los sacrificios, hallan su paralelo en las posteriores ocasiones importantes, y en las que el rey usaba la corona, asimiladas a las estaciones cristianas»[5]. De modo similar, los ritos de coronación de la temprana Edad Media, que en muchos aspectos fueron las más notables creaciones litúrgicas del período y consideradas durante siglos como el otorgamiento de un sacramento, asignaban al rey consagrado un papel casi sacerdotal y de mediador, como representante de su pueblo ante Dios. En Alemania y en Inglaterra por igual, el rey, después de su coronación, se reunía con los sacerdotes dentro del santuario de la iglesia, ofreciendo los elementos del pan y el vino para su propia comunión. Al menos un comentador medieval parece haber considerado que esta ofrenda se hacía en nombre de todo el pueblo cristiano, lo cual asignaba al rey el papel de comulgante representativo.

---

[5] William A. Chaney, *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England* (Berkeley y Los Ángeles, 1970), p. 65.

Nada de esto es muy asombroso si recordamos el papel que Eusebio de Cesarea había asignado al emperador Constantino en el proceso de la salvación; pero, entonces, una de las reacciones en el siglo IV a esa y otras adaptaciones ansiosas en exceso de la Iglesia al mundo fue un marcado fortalecimiento del impulso monástico. En su origen, este impulso fue sectario sin ambigüedades y no clerical. Los laicos huyeron por miles «del mundo» y buscaron en el desierto egipcio la soledad, la vida austera y el alejamiento de las tentaciones mundanas que creían necesarios para que tuviese éxito su anhelante búsqueda de la perfección espiritual individual. En el curso de los tres siglos siguientes, las comunidades monásticas embrionarias que pronto aparecieron sufrieron considerable desarrollo y expansión, adoptando diversas reglas de vida y difundiéndose por el Oeste tanto como por el Este, hasta que su presencia se hizo sentir casi en toda la Europa cristiana, pero sin responder, como el conjunto de la Iglesia, a las necesidades colectivas de la sociedad, pasando por una transformación que atenuó mucho su original fervor sectario.

Ese cambio fue gradual. Pero a comienzos del siglo IX, cuando el emperador Luis el Piadoso se dispuso a imponer la regla de San Benito a todos los monasterios del Imperio, el monacato casi había dejado de ser una vocación de unos pocos que se marginaban de la sociedad. Por el contrario, se había convertido en un modo de vida muy influyente, que atraía a un vasto sector de la sociedad y frecuentemente se lo seguía en grandes y ricas mansiones profundamente insertas en la vida cotidiana de la región. Al mismo tiempo, la *raison d'être* de los monjes había dejado de ser, con mucho, la búsqueda de la santificación personal para convertirse en la mediación ante Dios en representación del resto de la sociedad y el cumplimiento, como substitutos, de las pesadas penitencias que sus benefactores aristocráticos se sentían incapaces de llevar a cabo. Su papel, pues, se volvió clerical; los monjes se convirtieron en una clase de intercesores profesionales, encargados de efec-

tuar una serie cotidiana de cultos corporativos y que realizaban en coro las fases sucesivas del Oficio Divino, el cual, particularmente en las grandes casas de la familia cluniacense, se desarrollaba en una elaborada, larguísima pero impresionantemente bella ceremonia de alabanza a Dios. Para esta vocación, bastaban la competencia profesional y la dedicación; la santidad personal no era un requisito necesario. Por consiguiente, las filas monásticas fueron engrosadas cada vez más, no por individuos que buscaran la perfección, sino por la costumbre de los aristócratas de colocar a sus hijos como oblatos en los monasterios que ellos o sus antepasados habían fundado. Así, los monjes llegaron a considerarse a sí mismos, y a ser considerados por los demás, como soldados de Cristo que luchaban, mediante sus incesantes plegarias, contra las incontables fuerzas del mal y trataban de mantener el bienestar del clero y los fieles, del rey y del reino. Según las palabras de la carta de fundación por el rey Edgar, en 966, de la nueva iglesia monacal de Winchester: «El abad está armado con armas espirituales y apoyado por una tropa de monjes ungidos con el rocío de la gracia celestial. Combaten juntos, con la fortaleza que da Cristo y la espada del espíritu, contra las sutiles artimañas de los diablos. Defienden al rey y al clero del reino de los ataques de sus enemigos invisibles» [6].

Pública, impersonal, comunal y heroica: tal es el contenido que captamos en la piedad monástica de este período. Más que nunca antes, fueron los monasterios los que moldearon la espiritualidad del conjunto de la Iglesia, y no debemos subestimar el grado en que esta forma de piedad respondió a las aspiraciones espirituales de la época. Más tarde, es verdad, el gran místico alemán Meister Eckhart (1260-c. 1328) diría que «bus-

---

[6] La carta de fundación está impresa en Liber Vitae, ed, a cargo de W. de Gray Birch (Winchester [?], 1892), pp. 232-246. He tomado este pasaje de Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, pp. 224-225.

car a Dios mediante los rituales es quedarse en los rituales y perder a Dios en el proceso» [7]. Sin embargo, parecería que fue precisamente perdiéndose en el anonimato del ritual ceremonial corporativo, la noble rutina de una impresionante liturgia rodeada de belleza y esplendor, como sus antecesores medievales lograron su sentimiento de inmortalidad y se sintieron bañados por el resplandor de la Divina Majestad. Esto es quizás un poco difícil de comprender, particularmente para los cristianos modernos que, en el intenso carácter privado de sus momentos religiosos, deben más al individualismo del cristianismo medieval posterior y a la Reforma que a todo lo anterior. Ninguna formulación simple puede transmitirnos plenamente el sentido de esa primitiva piedad comunal, pero si hay alguna que se acerque a él, ella es sin duda el pasaje con que concluye el «librito» que el gran abad Suger (c. 1081-1151), patrón de las artes y representante arquetípico de la anterior tradición monástica, escribió sobre la consagración del nuevo coro de su monasterio de Saint-Denis.

> Después de la consagración de los altares, todos estos [dignatarios eclesiásticos] realizaron una solemne celebración de Misas, en el coro superior y en la cripta, tan festivamente, tan solemnemente, de modo tan diferente pero tan concordante, tan cerca [unos de otros] y tan gozosamente que sus cánticos, embelesantes por su consonancia y su armonía unificada, fueron considerados una sinfonía angélica más que humana, y todos exclamaron con el corazón y los labios: «*Bendita sea la gloria* del Señor desde Su lugar. Bendito y *digno de alabanza y exaltación sobre todas las cosas* es Tu nombre, Señor Jesucristo, a Quien Dios, Tu Padre, ha ungido Sumo Sacerdote con el óleo de la exultación sobre Tus semejantes. Por esta unción sacramental con el muy sagrado crisma y la recepción de la muy sagrada Eucaristía, Tú unes uniformemente lo material con lo inmaterial, lo corpóreo con lo espiritual, lo humano con lo divino... Por éstas y similares bendiciones visibles, Tú restauras invisi-

---

[7] Sermón 5: «El amor a Dios»; en Raymond B. Blakney, encargado de la ed. y traductor, *Meister Eckhart* (Nueva York, 1941), p. 127.

blemente y transformas milagrosamente el presente [estado] en el Reino Celestial.» [8]

Suger escribe, desde luego, como alguien para quien todo esto aún es válido, pero ya en su época había quienes no lo creían así, y también a ellos se los encontraba en la vida monástica, que, por ende, una vez más iba a funcionar como conductora espiritual de toda la Iglesia. Durante siglos, como hemos visto, se dio la mayor importancia en esa vida a una rutina impersonal y externa destinada al cumplimiento de un papel comunal; por sustentadora que fuese esta rutina, parece haber respondido poco a las aspiraciones espirituales personales de los monjes individualmente. A fines del siglo XI, pues, comenzó a aparecer en el mundo del monaquismo benedictino cierta insatisfacción con el orden establecido de la vida religiosa, un inquieto deseo de una vida de mayor soledad y mayor rigor, un anhelo resucitado de una existencia menos orientada a las necesidades del conjunto de la comunidad que a la exploración de ese espacio interior en el que el individuo esperaba hallar lo divino. Las enseñanzas de San Romualdo (c. 950-1027) y San Pedro Damián (1007-72) al sur de los Alpes, y sobre todo de San Bernardo de Claraval (1090-1153) al norte, fueron al mismo tiempo una manifestación de ese anhelo y una respuesta a él; lo mismo la proliferación de órdenes monásticas a fines del siglo XI y comienzos del XII. Entre esas nuevas órdenes, se destacaban los cartujos, tan rigurosos desde el comienzo que nunca serían acusados de relajación, y los cistercienses, la orden a la que pertenecía el mismo San Bernardo y que debía a la inspirada guía de éste gran parte de su influencia y su extraordinario éxito.

En verdad, es a San Bernardo en particular, al ejemplo cisterciense en general y la literatura espiritual que produjeron a los que puede atribuirse la difusión en Eu-

---

[8] *Libellus alter de consecratione ecclesiae Sancti Dionysii*, encargado de la ed. y traductor Erwin Panofsky, *Abbot Suger on the Abbey Church of St. Denis* (Princeton, 1946), pp. 119-121.

ropa, en el siglo XII, de un nuevo tipo de espiritualidad, más privado, más personal y más emocional que el cultivado durante la gran época del monaquismo benedictino que había llegado a su fin. El conocimiento de sí mismo, la vida interior del individuo devoto y la sed de Dios que siente el alma: éstos fueron ahora los temas dominantes, junto con la afirmación extática de que Dios se había revestido de nuestra humanidad a fin de que (decía San Bernardo) «pudiese atraer el afecto de hombres carnales, que sólo podían amar carnalmente, hacia un benéfico amor a Su Carne, para luego pasar a un amor espiritual» [9]. Se ponía el acento en la individualidad del hombre, pero también en la humanidad de Dios. El Dios de la vida devota altomedieval había sido concebido de una manera congruente con la magnificencia de las grandes aclamaciones litúrgicas: poderoso señor del Universo, terrorífico juez de los hombres, Cristo real que reina en la gloria y equivalente celestial de nuestros más grandes reyes terrenales; pero el Dios que surgió ahora era un Dios con el que el más modesto de los mortales podía sentir un parentesco salvador: el Dios-hecho-hombre que soportó el desvalimiento, el sufrimiento y la muerte que son propios de la mortalidad del hombre, el Cristo humano cuyo solo nombre tiene el poder de curar.

Esta transformación se halla claramente señalada por un cambio similar en la iconografía religiosa. Las representaciones de Cristo en la cruz como rey triunfante, que habían predominado en siglos anteriores, fueron reemplazadas por crucifijos o escenas de la crucifixión que ponían de relieve la humanidad, el dolor y los sufrimientos del Salvador moribundo. Un cambio análogo se produjo en la iconografía mariana, pues junto con esta devoción más tierna y compasiva por la vida y el sufrimiento humanos de Cristo se desarrolló una devoción semejante a su madre terrenal, concebida no tanto en su

---

[9] *Sermo XX in Cantica;* citado en H. O. Taylor, *The Medieval Mind*, 4.ª ed., 2 vols. (Cambridge, Mass., 1951), 1:426-427.

remota majestad como Madre de Dios sino en su humildad y vulnerabilidad como Virgen Bendita. Por estos cambios podemos seguir la difusión más allá de los claustros de lo que en un comienzo había sido una nueva forma de espiritualidad monástica y su penetración en el mundo más vasto de la piedad clerical y laica.

En este proceso, San Francisco de Asís (1181/82-1226) y sus seguidores desempeñaron un papel fundamental. Al practicar una nueva forma de vida monástica que los hacía adherir con nuevo fervor a los votos tradicionales de obediencia, castidad y, sobre todo, pobreza, pero ya no obligados a residir en un monasterio o una localidad particular, estos frailes frasciscanos llevaron la nueva piedad más personal y emocional y la sencilla devoción religiosa que la acompañaba a los hogares de las masas urbanas relativamente al margen de la Iglesia en Europa. Mediante su ejemplo, su dirección espiritual, su prédica popular y su «tercera orden», que ofrecía aun a los legos una vida de dedicación penitencial, constituyeron una fuerza espiritual vital en toda Europa hasta bien entrado el siglo XIV. Y en los dos siglos siguientes, en un tiempo en que las estructuras públicas corporativas de la Iglesia, tanto monásticas como seculares, habían entrado en un período de decadencia, el tipo de piedad individual y afectiva que alentaron primero los cistercienses y luego los franciscanos siguió floreciendo y hasta echó nuevos retoños.

Esa piedad se manifestó de múltiples maneras— sobre todo entre los laicos—, desde el surgimiento de grupos sectarios devotos, anticlericales y a veces heréticos, algunos de los cuales mantuvieron una débil existencia todavía en la época de la Reforma, hasta la importancia asignada a la devoción individual extralitúrgica a expensas del culto público corporativo de la Iglesia, que iba a pasar a la espiritualidad del moderno catolicismo romano. También se manifestó en el proceso por el cual la antigua interpretación colectiva de la celebración eucarística fue progresivamente socavada por la concepción de la misa como un acto privado que debe ser

considerado con reverencia pero que no exige ninguna participación de tipo colectivo, como un sacrificio ofrecido por un sacerdote oficiante en nombre del individuo o los individuos que la pidan o para los que haya sido pedida. Se manifestó asimismo en el gran florecimiento del misticismo que se produjo en la región del Rin, en los Países Bajos y en Inglaterra durante el siglo XIV. Si bien el siglo siguiente no iba a dar ningún místico de la estatura de Meister Eckhart, ese vigoroso colonizador de las fronteras interiores del alma, algo de su espíritu perduró en la piedad ferviente y afectiva cultivada por los Hermanos de la Vida Común en sus comunidades casi monásticas y pasó a los escolares con los que estuvieron en contacto en la labor pastoral que realizaban en las escuelas.

Los Hermanos practicaban una especie de monaquismo sin votos. Sus comunidades estaban compuestas de laicos tanto como de clérigos que trataban de llevar en común una austera vida de trabajo y plegarias; daban gran importancia a la devoción individual, más que al canto colectivo del oficio sagrado, habitual en las anteriores órdenes monásticas. La mayoría de sus casas están concentradas en la tierra del Rin y los Países Bajos, pero en el curso del siglo XV la influencia de la *devotio moderna* (como se llamó a su tipo particular de espiritualidad) llegó hasta la Europa del Noroeste. En siglos posteriores, además, iba a llegar más lejos aún —en la Europa protestante tanto como en la católica—; dejó como monumento perdurable uno de los escritos espirituales cristianos más leídos y ciertamente el más amado, el pequeño manual conocido como la *Imitación de Cristo* y atribuido a Tomás de Kempis.

El segundo libro de esa obra consiste en las «Admoniciones Sobre las Cosas Internas», y su primer capítulo transmite una clara imagen del hábito personal e interior característico, si no de toda la piedad tardía medieval, al menos de mucho de lo que era vital en ella.

«El Reino de Dios está dentro de ti», dice Cristo, nuestro Salvador. Vuélvete, pues, con todo tu corazón a Dios, abandona

este mundo despreciable y tu alma hallará un gran reposo interior. Aprende a desdeñar las cosas externas, entrégate a las cosas interiores, y verás surgir en ti mismo el reino de Dios... Si quieres dejar un lugar para él en tu corazón, eso es todo lo que Él desea tener en ti, y es allí donde le gusta estar. Entre Dios Todopoderoso y un alma devota hay muchos contactos invisibles, una dulce conversación interior, grandes dones de gracia, mucha consolación, mucha paz celestial y una maravillosa familiaridad con la presencia bendita de Dios [10].

«El reino de Dios está dentro de ti»: difícilmente podría ser más total el contraste con la gloriosa visión de Suger y con la piedad más pública, comunal e impersonal de la Alta Edad Media.

El amor del hombre

El cambio en la sensibilidad religiosa que se hizo cada vez más evidente en el curso del siglo XII no fue un fenómeno aislado. Por la misma época, se estaba produciendo un cambio de comparable magnitud en lo que podríamos llamar la «sensibilidad secular» de aquel tiempo, el complejo de aspiraciones, valores venerados y actitudes emocionales compartidos que se reflejaron claramente en la literatura contemporánea, y principalmente en la literatura épica y romance que fue tan popular en las grandes mansiones aristocráticas. Surge inmediatamente la tentación de correlacionar esos cambios en la sensibilidad religiosa y la secular. Aunque a veces se han distinguido más por su vigor que por su discreción, en modo alguno han faltado esos intentos de una síntesis superior. Indudablemente, las dificultades que implican son enormes. «Esos cambios son difíciles de definir y su conexión [de uno con otro] puede ser más fácilmente sentida que explicada» [11]; pero, ciertamente, debe ser sentida, aun cuando su explicación satisfactoria sea elusiva.

[10] *Of the Imitation of Christ by Thomas a Kempis as Translated out Latin by Richard Whytford Anno 1556*, ed. a cargo de Wilfrid Raynal, O. S. B. (Londres, 1908), p. 59.

[11] Southern, *The Making of the Middle Ages*, p. 219.

Es costumbre desde hace tiempo entre los historiadores de la literatura dividir las formas más ambiciosas de poesía narrativa de la Edad Media en las dos categorías principales de la épica y el romance. Esta costumbre engendra sus propios problemas, pero, para nuestros fines, la distinción es apropiada y contribuye a dar una idea del cambio en la sensibilidad secular que se hizo evidente en el curso del siglo XII.

Habitualmente se considera que la épica medieval abarca un amplio grupo de poemas que van desde el anglosajón *Beowulf,* escrito probablemente en la primera mitad del siglo VIII, hasta la literatura islandesa escrita en su forma presente en el siglo XIII. Entre otras obras, no sólo incluye los poemas épicos germánicos continentales como el *Hildebrandslied* (siglo IX) o el *Nibelungenlied* (siglo XIII), sino también las *chansons de geste,* los poemas épicos nacionales franceses, el más grande e influyente de los cuales fue la *Chanson de Roland* (siglo XII). Por variadas que sean, estas obras tienen en común varios rasgos que sirven para distinguirlas del romance. Entre ellos, el más importante (y el más interesante para nuestro examen) es el hecho de que, a diferencia del romance, no eran considerados como pertenecientes al género de la ficción por los autores que los escribieron ni por los públicos que los oían o leían. Por modificados que estén en su forma o por envueltos que se hallen en leyendas o invenciones, en su núcleo hay incidentes que hoy podemos identificar como históricos. Así, podemos fechar en el 520 la incursión que, según nos relata el poema, Hygelac, rey de los geatas, realiza entre los francos durante la juventud de Beowulf. De modo similar, por sobrias fuentes históricas provenientes del siglo IX, podemos identificar el hecho histórico alrededor del cual gira la acción central de la *Chanson de Roland,* a saber, la matanza efectuada en 778, en los Pirineos Vascos, en la retaguardia de la expedición a España en retirada que realizó Carlomagno. En esa retaguardia había un cierto Roland, duque de las Marcas de Bretaña.

El poema épico, pues, posee una cierta casi historicidad. Y más importante aún es que durante la Edad Media *se creyó* en esa historicidad, lo cual impuso a la libertad creadora del autor restricciones con las que no se enfrentó el autor de romances. Los que el autor y el público aristocrático, por igual, consideraban ideales tradicionales honrados por los fundadores de su nación no podían ser descuidados, y sus héroes épicos, evidentemente, tenían que ejemplificar esos ideales. Por ello, era pequeña la tentación a dotar a esos héroes de atributos que fueran idiosincráticos o personales, y quizá fuese tanto más pequeña cuanto mayor fuera el grado en que la poesía épica con una tradición oral tras de sí tendía a conservar y encarnar modos arcaicos de pensamiento sobre cuestiones psicológicas. Sobre este punto es instructiva la analogía con Homero.

Un grupo importante de estudiosos de Homero, el más eminente de los cuales es Bruno Snell [12], ha centrado su atención en los modos marcadamente exteriores en que los poemas homéricos pintan los procesos psicológicos externos. Ha señalado hasta qué grado en esos poemas se usa lo que es común, público y externo para representar estados psicológicos que hoy consideraríamos como intrínsecamente privados, como propios del individuo en el aislamiento de sus operaciones mentales internas, por ejemplo, la apelación, allí donde nosotros juzgaríamos apropiado el soliloquio, al diálogo exteriorizado, a los «intercambios personificados» entre, por ejemplo, un héroe y su caballo o un héroe y un dios. Algunos han sostenido, además, que lo que reflejan tales estratagemas es la supervivencia en la psicología homérica de pautas arcaicas de pensamiento, que carecían de un concepto claramente diferenciado de la identidad individual, que no veían ningún límite definido entre el yo y la colectividad a la que pertenecía y que, por lo

---

[12] Véase especialmente Bruno Snell, *The Discovery of Mind*, trad. de T. G. Rosenmeyer (Cambridge, Mass., 1953), cap. 1, «Homer's View of Man».

tanto, propendían en su descripción de las actividades mentales a ignorar lo indiosincrático y meramente personal y a destacar lo comunal y público.

Por supuesto, el salto de la épica homérica a la medieval es largo y arriesgado. Si bien es plausible suponer que los modos de pensamiento característicos de la fase arcaica en diferentes partes de Europa poseían ciertos caracteres comunes, al hacerlo corremos claramente el riesgo de atribuir a otras partes del mundo una estructura mental que, en parte, puede haber sido peculiar de los griegos antiguos. Esto no obstante, no podemos por menos de sentirnos sorprendidos por las semejanzas entre las estratagemas exteriorizantes que encontramos en la épica medieval y las empleadas en la poesía homérica. Si la vacilación de Aquiles en matar o no matar a Agamenón es presentada externamente en la forma de un diálogo entre él y la diosa Atenea (*Ilíada*, 1, 181 ss.), la decisión de Rolando de negarse a hacer sonar su cuerno para pedir la ayuda de Carlomagno es expuesta de una manera análogamente externa en la forma de un debate con Oliver (*Roland*, II, 1049-1109). De modo similar, si Homero revela el estado de espíritu de Aquiles en otra ocasión haciendo que hable a sus caballos (*Ilíada*, 19, 400 ss.), en la *Chanson de Roland* se nos brinda una valiosa idea de los valores y la concepción de sí mismo que tenía Roland cuando le habla a su espada, Durandal (*Roland*, II, 2284-2354).

Sea cual fuese el valor de las comparaciones de este género, es indiscutible que el *ethos* dominante de la épica se basaba en valores comunales y lealtades de grupo, valores y lealtades señaladas o afirmadas por acciones representativas y gestos simbólicos de una manera externa fácilmente comprensible por un público (presumiblemente) bien dispuesto. Así, los diversos personajes de *Beowulf* no tienen un núcleo interno complejo; son tipos casi abstractos, fácilmente reconocibles. Además, pese al barniz cristiano del poema, es significativo que la recompensa suprema de Beowulf parece ser la de vivir, en virtud de sus hechos heroicos, en la memoria

de la posteridad, forma esencialmente pagana de inmortalidad que habría admitido Homero, y cuya eficacia presupone la ausencia de toda idea de una identidad personal única capaz de establecer límites claros entre el individuo y el grupo al que pertenece. Si tal idea de la inmortalidad, por supuesto, no aparece en la *Chanson de Roland,* poema mucho más cristiano, también en ésta los personajes pintados son tipos, y Roland, en particular, aparece menos como un individuo valeroso que como un héroe ideal, una figura de valor universal y simbólico.

En su forma actual, la *Chanson de Roland,* probablemente fue compuesta en los primeros años del siglo XII. Los romances de Chrétien de Troyes (fl. c. 1170) datan de los últimos treinta años, aproximadamente, del mismo siglo. El contraste de tono entre la primera y los segundos puede muy bien servir para ejemplificar el cambio en la sensibilidad secular que había empezado a producirse en los años intermedios. Por ser romances, los poemas de Chrétien son obras de ficción, pues los autores de romances, aunque usaban ciclos de leyendas concernientes a la Guerra Troyana, las hazañas de Alejandro Magno y, sobre todo, el oscuro gobernante de la Bretaña céltica llamado el Rey Arturo, no pensaban, ni pensaban sus lectores, que se trataba de relatos verdaderamente históricos. Como resultado de esto, un autor como Chrétien tenía la libertad de modelar los materiales tradicionales de manera de crear un mundo idealizado y de elaborar para ese mundo un código de conducta igualmente idealizado que no correspondía necesariamente a las costumbres prevalecientes entre sus oyentes aristocráticos o a las que se creía que habían prevalecido en el pasado. También gozaba de la libertad de crear personajes que, si bien respondían a ese código idealizado de conducta, podían ser algo más que figuras meramente típicas, podían recibir esos rasgos idiosincráticos y otras manifestaciones de una vida interna exclusiva que reconocemos como realmente personales. Y más importante aún es que Chrétien y los otros autores de

romances que le siguieron optaron de hecho por aprovechar esa libertad.

Aquí, pues, como en la vida religiosa del siglo XII, vemos evidenciarse una acentuada preocupación por cultivar el espacio interior de la psique individual. Es verdad que, según las pautas del siglo XII, Chrétien apenas podía ser considerado como un poeta particularmente subjetivo. A despecho del uso del soliloquio y la presencia de pasajes de análisis psicológico, en sus poemas la mayor parte de la acción se relaciona con el «tema común» de las aventuras caballerescas; pero a menudo trata esas aventuras de un modo bastante despreocupado, y aun cuando no lo hace, permanece subordinado a su interés dominante. Este interés debe de haber parecido a sus contemporáneos extraordinariamente subjetivo, pues concernía a cuestiones psicológicas, a la interioridad del corazón individual, a la acción no exteriorizada que se produce en el alma humana. Si esto es verdad de los poemas de Chrétien, y particularmente, de sus *Cligès,* lo es aún más de la versión de Gottfried von Strassburg de la historia de *Tristán e Isolda,* compuesta por el 1210, o, también, de *Troilo y Criseida* de Geoffrey Chaucer, escrita más de un siglo y medio después. En verdad, si es correcto el brillante análisis realizado por C. S. Lewis en *La alegoría del amor,* el nuevo sentimiento de interioridad, la nueva preocupación por la psicología y el sentimiento, se halla presente aun en donde menos esperaríamos encontrarlo, en el mundo aparentemente rígido, artificial y totalmente objetivado de la alegoría medieval tardía a la que pertenece una de las más populares e influyentes de todas las obras literarias medievales: el *Roman de la Rose,* cuya primera parte fue compuesta por Guillaume de Lorris alrededor de 1235. Al afirmar que la alegoría es «el subjetivismo de una época objetiva», Lewis arguye que, a pesar de su forma alegórica, «el *Roman de la Rose* es una historia de la vida real», que sería «una obra, no de creación, sino de mera destreza ordinaria», y que «suprimir la alegoría y conservar el relato en la forma de una no-

vela», descubriríamos entonces una «historia de amor de considerable sutileza y veracidad» [13].

Una historia *de amor*, por supuesto. En los romances medievales, como en la mayor parte de la moderna literatura europea y de las diversas literaturas nacionales que pueden hacer remontar su linaje a Europa, las historias de amor de uno u otro tipo son las que mayor interés atraen. En los romances del Rey Arturo —y el *Parsifal* de Wolfram von Eschenbach (c. 1210) puede tomarse como arquetípico— hay otro tema de gran interés: el del servicio del misterioso Grial, símbolo interpretado de diversas maneras. Esto mismo implica otro tipo de historia de amor —la historia del insaciable anhelo del alma humana del contacto con lo divino— y los dos amores, el religioso y el secular, se hallan entretejidos en una sola trama. De todos modos, la preocupación del amor del hombre por la mujer, no menos que la del amor del hombre por Dios, necesariamente centra la atención del autor y el lector por igual en el ámbito interior, en lo psicológico. Sin esta preocupación, sería difícil, en verdad, explicar el intenso subjetivismo de tanto de nuestra literatura moderna.

Pero precisamente a causa de ello, no debemos dar por sentadas la fuerza y la resistencia de la preocupación romántica. A fin de cuentas, estaba totalmente ausente en la literatura épica que examinamos antes. En ella, el papel de la mujer es marginal y tiene poca influencia sobre el curso de la historia o la conducta de

---

[13] C. S. Lewis, *The Allegory of Love* (Londres, 1938), pp. 30, 116 y 135. Señala, por ejemplo (p. 30), que, cuando en la historia de Lancelot *(Le Chevalier de la Charrette)*, «Lancelot vacila antes de subir al carro, Chrétien presenta su indecisión como una lucha entre la *Razón* que prohíbe y el *Amor* que lo acucia». Al subrayar que Chrétien de Troyes tiende a ser alegórico precisamente cuando pasa de la narración al análisis psicológico, Lewis observa que «es como si el mundo insensible no pudiera aún golpear a las puertas de la conciencia poética sin transformarse en la similitud de lo sensible: como si los hombres no pudiesen captar la realidad de los humores y emociones sin convertirse en oscuras *personas*».

los personajes. Por el contrario, el centro de gravedad emocional está en otra parte. Los seres humanos que verdaderamente reciben el afecto de Roland son Carlomagno, su señor ligio, y Oliver, su amigo. Si ampliamos su alcance, parecería incluir antes que a Aude, su prometida, a los camaradas caídos en combate, a quienes busca con reverencia en el campo de batalla y coloca alrededor del moribundo Obispo Turpin. En vez del amor entre los sexos, la «más profunda de las emociones terrenales en este período es el amor del hombre por el hombre, el mutuo amor de los guerreros que mueren luchando contra fuerzas superiores y el afecto entre vasallo y señor» [14]. En todo esto, hay poco de interioridad del corazón. Como el amor o el temor reverentes del Señor Dios («el Rey glorioso», «el Soberano de las Victorias», como se lo llama en el *Beowulf*), se trata de emociones esencialmente públicas, socialmente cohesivas y comunalmente aprobadas. Representan un mundo de sentimientos que difiere en su textura misma del que en forma creciente se preocupó por la soledad de la búsqueda individual de lo amado, fuese la búsqueda religiosa del inefable momento del encuentro con lo divino o el éxtasis propio del amor romántico por la mujer. El carácter y la historia anterior del cristianismo llevaría a esperar que el primero hiciese finalmente su aparición en el escenario medieval. Pero que el segundo apareciera y llegase a dominar la imaginación literaria europea es algo más sorprendente y requiere algún intento de explicación o, a falta de ésta, pues «explicación» es una palabra ambiciosa, al menos algún intento de explorar las condiciones históricas que hicieron posible su aparición.

El estatus de la mujer

En 1845, después de sostener que «el amigo de la mujer [debe] suponer que el hombre no tiene derecho

---

[14] *Ibid.*, p. 9.

a imponer a la mujer ni siquiera restricciones bienintencionadas», Margaret Fuller, la pionera feminista norteamericana, pasó a afirmar: «Si el negro tiene un alma, si la mujer tiene un alma, revestida de carne, sólo deben responder ante un Amo. Sólo hay una ley para las almas, y si ha de haber un intérprete de ella, no debe llegar como un hombre ni como hijo de hombre, sino como hijo de Dios» [15].

Dados el conservadurismo social y el machismo tan frecuentemente característicos de las modernas iglesias cristianas, esa afirmación puede parecer sorprendente. Pero sirve para recordarnos el potencial explosivo de tantas enseñanzas del Nuevo Testamento, en este caso, la nula importancia ante Dios de las diferencias sexuales, raciales y sociales. «Pues cuantos en Cristo fuisteis bautizados, de Cristo fuisteis revestidos», escribió San Pablo a los gálatas. «No hay ya judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni hembra, pues todos unos sois en Cristo Jesús» (*Gál* 3, 27-28). Si éste ha sido siempre un mundo de hombres, como ha dicho enfáticamente Simone de Beauvoir, raramente lo ha sido tanto como lo fue en las sociedades esencialmente patriarcales de la Grecia y la Roma clásicas. En ellas, pese a los cambios que se produjeron con el tiempo, la dignidad y el estatus otorgados a las mujeres fueron particularmente bajos, tan bajos, en verdad, que el mitraísmo, el popular culto mistérico que a comienzos del siglo IV compitió con el cristianismo por el favor imperial y que fácilmente pudo haber llegado a ser la religión oficial de Roma, fue una religión de hombres que excluía totalmente a las mujeres, muy lejos de la insistencia neotestamentaria en la igualdad de varón y hembra a los ojos de Dios, o del honor concedido a las mujeres en la Iglesia primitiva o, incluso, de la profunda convicción de que, después de Cristo, es a una mujer,

---

[15] Margaret Fuller, *Women in the Nineteenth Century*; extracto reimpreso en Miriam Schneir, rec., *Feminism: The Essential Historical Writings* (Nueva York, 1972), p. 68.

María, la Madre de Dios, a quien la humanidad debe más profundamente las gracias que le han sido otorgadas.

De igual modo, dada la actitud recelosa hacia la sexualidad humana tan frecuentemente manifestada por las iglesias cristianas, recelos que a veces han lindado con lo patológico, nos cuesta recordar que la tendencia principal de la enseñanza del Antiguo y el Nuevo Testamento en cuestiones sexuales es positiva, no negativa. En ninguna parte encontramos la idea, difundida a fines de la Antigüedad, de que la procreación es un mal y, por consiguiente, debe evitarse el matrimonio. Por el contrario, el Antiguo Testamento dice que Dios, después de crear al hombre y la mujer, les ordenó: «procread y multiplicaos» (Gen., 1, 27-28), y, en contraste con el mundo clásico, se atribuye un carácter sagrado al matrimonio, no a la virginidad o a la prostitución ritual. Tampoco el Nuevo Testamento abandona esta convicción básica de que la sexualidad del hombre es un don de Dios y que, por ende, es fundamentalmente buena, aunque su uso deba estar subordinado a los fines providenciales de Dios, la propagación de la especie y la restricción de la función sexual a límites adecuados, que deben realizarse en el estado matrimonial solamente. También se concede gran dignidad al matrimonio, tan grande, en verdad, que San Pablo usa la relación de amor de Cristo con su iglesia como modelo de la relación apropiada del marido con la esposa (Ef., 5, 23-33). Toda infidelidad al vínculo matrimonial por cualquiera de las partes —del marido no menos que de la esposa— es condenada tajantemente; se dice que ese vínculo es para toda la vida; y si bien no se considera totalmente inadmisible el divorcio, es evidente que se lo juzga como en un todo deplorable.

Si bien los primeros cristianos, pues, lucharon para distanciarse del erotismo y la lascivia generalizados de las sociedades paganas en las que vivían, también juzgaron necesario polemizar con aquellos cristianos cuya denigración de la sexualidad llegaba a la prohibición

del matrimonio como un mal. En el curso del siglo II, bajo la influencia de las convicciones orientales, neopitagóricas y gnósticas concernientes a la impureza de la materia y el mal concomitante de la procreación, esa actitud, sin embargo, siguió difundiéndose entre los cristianos. Como resultado de ello, los padres de la Iglesia se vieron obligados a exponer argumentos en defensa del matrimonio. Con todo, comenzó a hacerse evidente en su pensamiento cierta vacilación, y en toda esta cuestión su legado a la Edad Media terminó siendo ambiguo.

En la raíz misma de esa ambigüedad está el hecho de que también las enseñanzas de San Pablo eran ambiguas. Junto a la actitud más positiva que hemos señalado, hace una evaluación menos positiva del estatus de la mujer y algunas reservas hasta sobre lo deseable del matrimonio mismo. Si bien los maridos deben amar a sus esposas como Cristo ama a la Iglesia, las esposas «deben estar sometidas en todo a sus maridos». Además, aunque ciertamente no debe prohibirse el matrimonio, Pablo evidentemente considera que el celibato es el estado mejor. «De suerte que el que casa su hija doncella, hace bien, y el que no la casa hará mejor» (I Cor., 7, 38). Como pone de manifiesto el contexto de esta admonición particular, las razones que se la inspiraron a Pablo fueron su convicción de que el Segundo Advenimiento de Cristo estaba cercano y su creencia de que quienes se casaban tenían mayores probabilidades de quedar atrapados por preocupaciones terrenales y menos inclinados que los solteros a estar «ansiosos por las cosas del Señor». Si a medida que pasó el tiempo la primera de esas convicciones, como es comprensible, se debilitó en el pensamiento cristiano, no ocurrió lo mismo con la segunda. La precaria posición cristiana, dependiente de la tolerancia pública en un imperio pagano, sin duda contribuyó a perpetuar la impresión de que los lazos familiares constituyen una traba a la plena dedicación religiosa; pero también es evidente que la denigración gnóstica de la carne dejó una huella duradera

en las enseñanzas patrísticas concernientes al sexo, las mujeres, el celibato y el matrimonio. Por grande que fuese el respeto otorgado a la segunda Eva, María, Madre de Dios, también se les recordaba a los fieles que, después de todo, fue por la tortuosidad de otra mujer, la primera Eva, por lo que el pecado entró en el mundo. Por legítima que fuese la procreación, también se les enseñaba que el acto sexual iba acompañado invariablemente de una pasión pecaminosa y que sólo las gracias sacramentales del matrimonio reducían el carácter de ese pecado a proporciones veniales. Por digno que fuese el estado matrimonial, se les aseguraba una y otra vez, era menos honorable que la virginidad. El celibato de por vida, pues, llegó a ser considerado entre los cristianos como una vocación superior y más sagrada que el matrimonio, y casi como requisito necesario para todo intento satisfactorio de entrar en el estrecho camino que conduce a la perfección.

La difusión del monaquismo por Europa y el gran prestigio que se asignó a la vida monástica durante la temprana Edad Media testifica del vigor de tales actitudes; pero sus inconvenientes no se hicieron plenamente notorios hasta fines del siglo XI y el XII, después del intento de los reformadores gregorianos de extender la regla monástica del celibato al clero secular. A fin de cuentas, el monacato era un modo de vida accesible a las mujeres tanto como a los hombres, pero el único acceso o aproximación que en esa época habían tenido las mujeres a las filas del clero secular había sido mediante la difundida costumbre del matrimonio clerical. Este camino a la participación en uno de los grupos de élite de la sociedad medieval estuvo ahora oficialmente cerrado para ellas, aunque la lucha para imponer el celibato fue amarga y nunca tuvo un éxito total. Además, la dureza misma de la lucha contribuyó a estimular entre los reformadores una hostilidad hacia las mujeres que iba a dejar sus huellas, a su vez, en otras instituciones predominantemente clericales, incluyendo las nuevas universidades. «Con algunas notables excepcio-

nes —se ha dicho— el mundo del saber formal en la Edad Media fue un bastión del machismo» [16]. Ciertamente, el clima de opinión durante la tardía Edad Media, cuando se crearon las universidades, se caracterizó cada vez más por el antifeminismo, y fue el predominio en la literatura del período de las expresiones antifeministas lo que instó a la poetisa Cristina de Pisa (c. 1363-c. 1431) a lanzar su precursor contraataque contra los defensores de la supremacía masculina de su época.

En la medida en que estuvo determinado por las actitudes eclesiásticas, pues, el estatus de la mujer durante la Edad Media fue inferior a lo que cabría esperar de una lectura del Nuevo Testamento; pero en la medida en que estuvo también determinado por las actitudes y costumbres tradicionales de los pueblos germánicos invasores y por las exigencias de un modo de vida abrumadoramente orientado hacia la tierra, disminuyó aún más. Mientras que los romanos habían dado importancia al papel del consenso de los cónyuges en el matrimonio, las costumbres germánicas trataban a la mujer como una propiedad que se transfería del padre al marido. Como en la actual sociedad india tradicional, el matrimonio no tenía nada que ver con el «amor». En verdad, tenía poco que ver con los deseos personales de los involucrados en él; los esponsales a menudo se hacían a una edad demasiado temprana para que tales deseos tuviesen alguna importancia. Como el monacato de la temprana Edad Media, servía a necesidades familiares, aunque en este caso se trataba de la necesidad de asegurar alianzas o consolidar o extender propiedades. Por ello, la futura esposa estaba en una posición algo análoga a la de un muchacho colocado como oblato por sus padres en un monasterio. Es decir, ella era, como éste, un recluta al servicio de una causa que no podía

---

[16] David Herlihy, *Women in Medieval Society* (Houston, 1971), pp. 9-10. Agrega que «esta tradición ha muerto lentamente».

elegir, pero un recluta, cabe agregar, que servía en un rango inferior y en situación menos honrosa que aquél.

La otra cara de la moneda, las pesadas responsabilidades en la administración del patrimonio que se esperaba o hasta se imponía a las mujeres de los estratos sociales superiores con frecuencia, durante las prolongadas ausencias de sus maridos que marchaban a la guerra, al servicio de la corte, etcétera, tampoco debe inducirnos a creer que el desempeño eficiente de tales responsabilidades engendraba necesariamente una mejora en el estatus general o la imagen de sí mismas que tenían las mujeres. Las *Paston Letters* —una soberbia colección de cartas llenas de una preciosa información sobre las actitudes y actividades de una eminente familia de Norfolk durante la agitada época de las Guerras de las Dos Rosas en la Inglaterra del siglo XV— no dejan ninguna duda de que Agnes y Margaret Paston eran mujeres de considerable capacidad administrativa o de que sus hombres sabían estimar esa capacidad. Pero esas cartas tampoco dejan ninguna duda de que esa capacidad se extendía al intrincado negocio de vender sus propias hijas al mejor postor matrimonial. Así, Agnes no vaciló en encerrar a su hija Elizabeth en la soledad por un período de más de tres meses, golpeándola (nos cuenta su prima) «en ocasiones dos veces al día», por lo que «tenía rota la cabeza en dos o tres lugares». ¿La razón de ello? Que Elizabeth, una joven de unos veinte años, se resistía a casarse con un tal Stephen Scrope, heredero, al parecer, de una valiosa propiedad, pero un viudo de casi cincuenta años que, como él mismo escribe, había «sufrido una enfermedad que [me] afectó durante trece o catorce años, de la cual quedé desfigurado y seguiré estándolo mientras viva» [17]. No hay ninguna

---

[17] James Gairdner, en cargo de la ed., *The Paston Letters*, 6 vols. (Londres, 1904), vol. 2, núm. 71. Sobre las observaciones de Scrope, véase G. P. Scrope, *History of Castlecombe* (Londres, 1852), pp. 264-283; citado en H. S. Bennett, *The Pastons and Their England* (Cambridge, 1922), p. 29.

razón para creer que, a este respecto, los siglos XI o XII fuesen menos insensibles que el XV.

En tales condiciones, no es sorprendente que las mujeres que aspiraban a la dignidad y autoestima que no había seguridad de obtener en el matrimonio hayan mirado más allá de éste, evitándolo totalmente o buscando fuera de él un sustento emocional que no cabía esperar de él. La primera de estas alternativas fue la elegida por muchas mujeres distinguidas que buscaban hallar satisfacción en la vida religiosa (esto es, monástica). La segunda fue la elegida por un grupo aún mayor que patrocinó, sustentó, alentó o respondió al culto del amor romántico o «cortesano».

En la temprana Edad Media, las facilidades ofrecidas al menos a las mujeres aristocráticas que deseaban entrar en la vida religiosa, o cuyas familias deseaban que lo hicieran, eran grandes. En los siglos VII y VIII, en particular, se fundaron muchos conventos para monjas. Estos conventos, muchos de ellos dirigidos por abadesas aristocráticas de un formidable espíritu de independencia, gozaban de gran autonomía jurisdiccional. En verdad, la dominación masculina estaba tan lejos de ser la norma que no era raro en esos siglos hallar monasterios dobles, comunidades gemelas de monjes y monjas subordinadas ambas al gobierno de una abadesa. Uno de los más distinguidos de esos monasterios fue la grande e influyente congregación de Whitby, en lo que es ahora Yorkshire, que durante el siglo VII fue presidida sucesivamente, primero, por la gran Abadesa Hilda, parienta de Oswiu, rey de Northumbria, y luego por Aelfflaed, hija de ese rey.

Durante el gran período de expansión monástica que va del siglo X al XII, sin embargo, las facilidades para satisfacer la necesidad de las mujeres que aspiraban a entrar en la vida religiosa no marcharon a la par de las que se ofrecían a los hombres. Al mismo tiempo, el resurgimiento del sentido de orden y propiedad eclesiásticos en una iglesia que había estado siempre dominada por hombres dio origen a ataques a la independencia de

que antes gozaban los grandes conventos. Los dobles monasterios fueron suprimidos, y en los siglos medievales posteriores se contempló una creciente tendencia a limitar la expansión de las comunidades de monjas. También apareció una persistente tendencia a colocar firmemente esas comunidades bajo el control de las órdenes religiosas de hombres, y esto en una época en que las mujeres comenzaban a ser más longevas que los hombres, a superarlos en número, y en la que era cada vez mayor la cantidad de ellas que trataban de entrar en la vida religiosa. «El disgusto ante el recuerdo o la perspectiva del matrimonio parece haber tenido mucha importancia en hacer atractiva la vida monástica para las mujeres» [18], y ese disgusto, ciertamente, no disminuyó con el tiempo. En verdad, la reforma gregoriana y la nueva sensibilidad religiosa contribuyó a aumentarlo y a hacer el celibato aún más atractivo para las mujeres.

Pero las necesidades que los conventos establecidos no eran bastante numerosos para satisfacer fueron colmadas de muchos modos menos aceptables para las autoridades eclesiásticas oficiales; es decir, fueron satisfechas por algunas de las sectas heréticas en las que las mujeres parecen haber desempeñado un papel desproporcionadamente importante, y, más aún, por las comunidades de beguinas que se multiplicaron a un ritmo extraordinario, durante los siglos XIII y comienzos del XIV, en la Alemania del Noroeste y en los Países Bajos. Estas eran comunidades de mujeres religiosas que no pertenecían a ninguna orden monástica, no vivían según ninguna regla oficial, no hacían votos formales, pero, si bien continuaban con sus ocupaciones habituales, se entregaban a una vida comunitaria basada en la sencillez y el celibato. Siendo sus votos privados, al no vivir enclaustradas, al actuar en el mundo y ser mínima su conexión con las autoridades eclesiásticas, desperta-

[18] Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, p. 311.

ron en éstas mucha hostilidad, en parte por temor a las herejías, pero en buena medida también por la misma tendencia a la dominación masculina que ya había suprimido la independencia de las comunidades monásticas oficiales para mujeres. Así, ya en 1273, Bruno, obispo de Olmütz, en Alemania Oriental, afirmaba: «Quisiera hacerlas casar o meterlas en una orden aprobada», y se quejaba al papa de que las beguinas explotaban su independencia para evitar la debida sumisión a sus sacerdotes y escapar «a la coerción de los lazos maritales» [19].

Esta hostilidad clerical condujo a la imposición de restricciones a la vida de las beguinas, pero no provocó su desaparición. En Colonia, algunas de sus comunidades sobrevivieron hasta el siglo XVIII. Mientras perduraron, siguieron brindando, al menos a algunas de las mujeres que no podían o no deseaban casarse o volver a casarse, una oportunidad de llevar una vida digna y de autoestima que la sociedad negaba a aquellas de sus hermanas que no deseaban consagrar su celibato o no podían hacerlo. Para aquellas que ya estaban sujetas a «la coerción de los lazos maritales», desde luego, el camino hacia esa dignidad y autoestima tenía que ser necesariamente de un tipo muy diferente, y a propósito de esto volveremos una vez más al gran cambio en la sensibilidad secular que se produjo en el curso del siglo XII.

El amor a la mujer

Este cambio supuso, como hemos visto, el surgimiento de una intensa preocupación por el amor romántico del hombre hacia la mujer. No es fácil obtener elementos de juicio sobre tales cuestiones, pero las circunstancias que rodearon los orígenes y la difusión de esa preocupación sugieren vigorosamente que debió mucho de su intensidad a la influencia femenina y, en particular, a la influencia ejercida por las damas aristócratas

[19] *Ibid.*, p. 329.

que presidían y dieron forma a la vida cortesana más sofisticada que comenzó a florecer en los grandes centros feudales de Europa Occidental en los siglos XI y XII.

En lo que respecta al mundo cristiano, es menester buscar esos orígenes en las grandes cortes nobiliarias del Mediodía francés, donde los poetas cortesanos (*trou-badours*) hicieron del amor romántico o «cortesano» el tema central de la poesía lírica que compusieron en la lengua vernácula de Provenza, la *langue d'oc*. Este tipo de poesía floreció en el Mediodía desde la época de Guillermo IX, duque de Aquitania (1070-1127), el primero de los trovadores conocido, hasta la de Peire Cardinal (c. 1225-1272), el poeta que en el curso de su vida contempló la destrucción por la Cruzada Albigense de la culta vida cortesana de la región. Pero ya por entonces, las formas, técnicas y, sobre todo, el tema central de la poesía trovadoresca se había convertido en propiedad de los *trouvères*, sus colegas del norte de Francia. Los trovadores también dejaron una huella duradera en la poesía lírica alemana e italiana, y, a través de esta última, influyeron profundamente sobre los grandes poetas líricos del Renacimiento inglés, como Sir Philip Sidney y Edmund Spenser.

Ya no está de moda, como lo estuvo antaño, asignar a Leonor de Aquitania (c. 1122-1204), nieta de Guillermo IX y por un tiempo reina de Francia y de Inglaterra, la responsabilidad única por haber introducido la idea del amor cortesano en el norte de Francia. Las líneas de influencia entre el norte y el sur eran indudablemente más numerosas de lo que ello implicaría; pero Leonor fue, ciertamente, una estimada patrona de los trovadores —entre ellos, Bernart de Ventadorn (fl. 1150-1180), uno de los más grandes— y fue en su corte de Poitiers donde su hija María, condesa de Champagne (n. en 1145), estableció durante algunos años una verdadera academia del amor. Más tarde, en Troyes, parecen haber estado en la corte de María, Andreas Capellanus (Andrés el Capellán, fl. 1180), autor de *De amore* —tratado teórico de gran influencia que ha sido llama-

do el libro de texto del amor cortesano—, y Chéretien de Troyes, a quien más que a nadie puede atribuirse la unión de la forma narrativa y la psicología amorosa de los poetas líricos. En su tratado, Andrés cita a Leonor y a María como autoridades sobre algunas de las opiniones que registra en asuntos de amor, y sabemos de la expresa insistencia de Chrétien en que compuso su romance de Lancelot, un influyente conjunto de principios sobre el amor cortesano, por pedido de María y basado en materiales que ella le proporcionó y sobre el tema que ella le indicó.

Si las circunstancias que rodearon la difusión de la idea de amor romántico o cortesano revelan la influencia rectora de mujeres casadas eminentes, lo mismo ocurrió con las características específicas que esa idea llegó a poseer en el curso del siglo XII. Tales características parecerían reflejar la distancia social entre el trovador común —que, a diferencia de Guillermo IX, no era un noble, sino un humilde poeta al servicio de una gran familia— y la dama protectora a la que servía y a quien se dirigían generalmente sus canciones: nada menos que a la esposa de su señor. Si el amor romántico del que tratan los romances en modo alguno es siempre de carácter adúltero, el que glorifica el grupo Lancelot-Tristán ciertamente lo es, y los romances pertenecientes a este grupo fueron los de más duradera popularidad. Lo mismo ocurre, ciertamente, en su inspiración y quizá también en aspiración, con el amor idealizado de la mayor parte de la lírica trovadoresca. C. S. Lewis señala que «toda idealización del amor sexual, en una sociedad donde el matrimonio es puramente utilitario, debe empezar siendo una idealización del adulterio» [20]. Aunque el poeta Marcabrú (fl. 1129-1150) reprocha a sus colegas trovadores el alentar un «ansioso amor» adúltero, Andeas Capellanus insiste suavemente en que, por el contrario, el verdadero amor es necesariamente extramarital. El cálido afecto que pueda haber entre cón-

[20] Lewis, *Allegory of Love*, p. 13.

yuges no debe ser confundido con él, pues ese afecto no es otorgado libremente. Es una cuestión de deber, en una relación en la que existe entre las partes una igualdad de obligaciones y en la que no hay cabida para los elementos furtivos y los celos que los amantes «siempre reciben como la madre nutricia del amor». Y dada la seguridad de posesión que el estado marital proporciona a los cónyuges, tampoco hay cabida para los anhelos y deseos ansiosos de los que se alimenta el verdadero amor [21].

Estas observaciones apuntan ya a las principales características del amor cortesano, mas para discernir esas características no es menester confiar en las definiciones textuales un tanto irónicas de un Andreas. Se las puede observar en los poemas de los mismos trovadores. Esos poemas emplean toda una gama de fórmulas estilísticas y agudezas literarias, muchas de ellas ya familiares para los poetas de la Antigüedad clásica; pero los rasgos esenciales del ideal del amor cortesano, y que juntos constituyen su originalidad, son pocos y, de hecho, se les puede resumir en tres categorías.

El primero es la idealización de la mujer. En agudo contraste con el estatus subordinado comúnmente asignado por los hombres medievales a sus mujeres, la dama amada es representada como un ser superior a su amante, quien posee cualidades de espíritu y de virtud muy inferiores a las de ella. *Ella* hace las veces del señor, pues, y él las del vasallo; en los poemas, ella hasta es llamada «mi señor» (*midons*). El segundo es la descripción del amor como un deseo no saciado, un anhelo y un ansia de un «amor distante», que es alimentado, no por la gratificación sexual completa, sino por el favor incompleto y fugaz, por el estímulo de la distancia y la negativa. El tercero es la concomitante atribución a tal amor de una fuerza excepcionalmente ennoblecedora. Para el amante, es una angustia transformadora, un éx-

---

[21] Andreas Capellanus, *The Art of Courtly Love*, trad. de John Jay Parry (Nueva York, 1941), pp. 100-107.

tasis catártico, fuente de toda virtud y de todo bien.

Por supuesto, los trovadores diferían en temperamento y encontramos diferencias correspondientes de matices en los modos en que manejaban el tema amoroso común a todos ellos. No obstante, el tipo de amor en el que siempre pensaban era el amor «puro», «bueno» y «verdadero» (*fin'amors*), que se esforzaban por distinguir del amor falso o «manchado» (*amars*), que no era más que una especie de lascivia indiferenciada que se buscaba por sí misma. Si hay una clara línea de desarrollo temático de los primeros trovadores a los posteriores, sin duda es la que se aleja de la robusta y aun tosca sexualidad de un Guillermo IX («Dejad que mis manos se deslicen bajo su manto / Y pondré fin a la congoja») para llegar a la más etérea celebración del efecto transformador del deseo en Bernart de Ventadorn: «Nada hace más digno a un hombre que el amor y el galanteo de las mujeres, pues de ellos brota el deleite, la canción y todo lo excelente. Sin Amor ningún hombre es de valor» [22].

«Sin Amor ningún hombre es de valor»: aquí Bernart expresa el sentimiento dominante de los trovadores. Puesto que su inspiración motivadora era habitualmente adúltera, y también dada la idealización contemporánea del celibato, sin duda es innecesario insistir en que su concepción del amor, por mucho que sustentara la autoestima femenina, iba contra las enseñanzas de la Iglesia en cuanto a moral sexual. Tampoco hace falta extenderse sobre la amenaza que planteaba a la función del matrimonio en los ordenamientos concernientes a la propiedad en la aristocracia feudal, ordenamientos que no habrían podido subsistir a las dudas sobre la legitimidad de los herederos que hubiese alentado la sospecha de infideli-

---

[22] Con respecto al poema de Guillermo IX «Ab la dolchor del temps novel», véase la traducción en Angel Flores, rec., *An Anthology of Medieval Lyrics* (Nueva York, 1962), p. 11. El poema de Bernart de Ventadorn está citado y traducido en Alexander J. Denomy, *The Heresy of Courtly Love* (Gloucester, Mass.), pp. 22 y 59.

dad de la mujer. Pero es menos evidente la esencial novedad de esa concepción. Recientemente se ha sostenido que «los sentimientos y las concepciones del *amour courtois* son universalmente posibles... en cualquier tiempo o lugar y en cualquier nivel de la sociedad» [23], pero la opinión común entre los estudiosos afirma lo contrario y no parece afectada por tales alegaciones, y con razón. Si se lo examina apropiadamente, con la debida atención a esas precisas características distintivas, el amor cortesano se presenta, hablando en términos históricos, como una posibilidad muy improbable, en verdad, como una clara novedad. Ya hemos visto que no ocupaba lugar alguno en la épica de la Alta Edad Media. A esto debemos añadir ahora que era un sentimiento con sólo las más débiles raíces en el pasado clásico, cuando el amor apasionado por la mujer era considerado generalmente como una trágica locura o como motivo de hilaridad; y, con excepción del mundo árabe medieval, donde se encuentran algunas semejanzas muy sorprendentes, era un sentimiento que tampoco tuvo equivalentes en culturas no occidentales. Nadie ha formulado más claramente este punto que C. S. Lewis, y su evaluación difícilmente pueda ser superada. Dice Lewis:

> Si el hecho al principio escapa a nuestra atención es porque estamos tan familiarizados con la tradición erótica de la Europa moderna que lo tomamos erróneamente por algo natural y universal, y por ende no indagamos sus orígenes. Nos parece natural que el amor sea el tema más común de la literatura imaginativa seria; pero una ojeada a la Antigüedad clásica o a la Alta Edad Media de inmediato nos revela que lo que consideramos «natural» es, en realidad, un especial estado de cosas, que probablemente tendrá un fin y que ciertamente tuvo un comienzo en la Provenza del siglo XI. Parece —o nos parecía a nosotros hasta hace muy poco— natural que el amor (en ciertas condiciones) sea considerado como una pasión noble y ennoblecedora, y sólo si nos imaginamos a nosotros mismos tratando de explicar esta doctrina a Aristóteles, Virgilio, San Pablo o al autor de *Beowulf*, caemos en la cuenta de cuán lejos

---

[23] Peter Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyrics*, 2 vols. (Oxford, 1965-1966), 1:2.

está de ser natural. Hasta nuestro código de etiqueta, con la regla de que las mujeres deben siempre tener precedencia, es un legado del amor cortesano, y es considerado muy lejos de lo natural en el Japón o la India modernos. ... En el siglo XI, los poetas franceses descubrieron, o inventaron o fueron los primeros en expresar esa especie romántica de pasión sobre la que los poetas ingleses aún iban a escribir en el siglo XIX. Provocaron un cambio al que no ha quedado inmune ningún aspecto de nuestra ética, nuestra imaginación o nuestra vida cotidiana, y erigieron una barrera insuperable entre nosotros y el pasado clásico o el presente oriental [24].

Siendo esto así, es comprensible que los historiadores de la literatura hayan luchado duramente con el problema de los orígenes. Ninguna de las numerosas teorías que se han propuesto puede ser fundada en elementos de juicio concluyentes, pero el constante agregado de datos al menos ha conferido un grado cada vez mayor de plausibilidad a la más antigua de esas teorías. Ya en el siglo XVI, se sostuvo que la lírica de los trovadores había sido influida por la poesía amorosa árabe, y datos recientes dan mucho apoyo a esa afirmación.

Ahora parece claro, por ejemplo, que las formas estructurales y los rasgos estilísticos de la poesía provenzal debe algo, y quizá mucho, a la influencia árabe. Sólo un poco menos clara es la deuda de los trovadores con sus predecesores árabes con respecto a algunos de los aspectos más sorprendentes de su idea del amor. Dos obras creadas a principios del siglo XI por poetas árabes de Andalucía, *El Libro de las Flores* de Ibn Daud y *El Collar de la Paloma* de Ibn Hazm, han sido propuestas frecuentemente como fuentes posibles. Sin embargo, la más completa y sorprendente semejanza con la concepción provenzal del amor cortesano ha sido hallada en la filosofía árabe, más que en la poesía, y el *Tratado del amor* de Avicena —obra mística que trata tanto del amor humano como del amor divino— ha sido identificada con buen fundamento como la fuente más probable. No hay pruebas documentales de que la obra

[24] Lewis, *Allegory of Love*, pp. 3-4.

haya sido traducida al latín antes de 1130 y no ha sido posible establecer líneas específicas de influencia. No obstante, en este caso las semejanzas son especialmente notables, y la tesis general de los orígenes árabes parecería correcta. Los puntos de contacto entre la España Musulmana y las regiones de España y Francia de habla provenzal eran múltiples. Los viajes de algunos de los más destacados trovadores a territorio musulmán están bien atestiguados. Se nos dice que el trovador Cercamón (c. 1100-1152) llevaba este nombre porque «visitó todo el mundo [E cerquet tot lo mon] adonde pudo ir». Otro contemporáneo nos dice que se disponía de traducciones de la poesía y la prosa árabes, hechas en los Estados cristianos del norte de España que tenían poblaciones cristiano-musulmanas mezcladas [25]. Además, la manera precisa en que un atuor teórico como Andreas Capellanus manejaba la flagrante contradicción entre la ideología del amor cortesano que expone en *De Amore* y la moral sexual cristiana que proclamaba como sacerdote recuerda intensamente el modo en que filósofos musulmanes heréticos como Avicena y Averroes trataban los conflictos similares entre las doctrinas que enseñaban como verdad filosófica y las enseñanzas islámicas oficiales a las que decían adherir como creyentes. Es bastante interesante que este hecho no parezca habérseles escapado a las autoridades eclesiásticas.

En un capítulo anterior señalamos que la solución adoptada por esos filósofos musulmanes para superar los conflictos entre la fe y la razón, como la adoptada más tarde por los «averroístas latinos» de París, consistió en divorciar estrictamente las enseñanzas filosóficas fundadas en la razón natural de las enseñanzas religiosas basadas en la revelación coránica. En su obra, Andreas procede de igual modo. En los primeros dos libros, que

---

[25] Sobre Cercamón, véase Jean Boutière y A. H. Schutz, *Biographies des Troubadours* (París, 1964), p. 9; A. R. Nykl, *A Book Containing the Risāla Known as «The Dove's Neck-Ring»* (París, 1931), p. lxxviii.

componen *De amore* propiamente dicho, expone la ideología del amor cortesano, apoyando sus juicios (y los de otros) en la razón y la naturaleza. Pero el último libro es un *De reprobatione amoris,* esto es, trata del rechazo del amor, y en él repudia la ideología romántica y los juicios de los dos primeros libros. Aquí arguye en el plano de la fe y la gracia sobrenatural, y predica «la evitación de las mujeres, débiles y viciosas, [y] el cultivo del amor a Dios como única fuente de virtud y de bien» [26].

Algunos han visto en el contraste entre los sentimientos expresados por Chrétien de Troyes en *Lancelot* y en *Percival,* y por Chaucer en el cuerpo principal de *Troilo y Criseida* y en la palinodia que le agregó como apéndice, la elección de una táctica similar por hombres que habían percibido la incompatibilidad de la ideología romántica de moda sobre la que habían escrito como poetas con las creencias religiosas a las que adherían como cristianos. Pero si fue así, no era una táctica que pudiera tener éxito con los guardianes de la ortodoxia. Al comienzo de las condenas de 1277, el Obispo Tempier de París, dentro del contexto de la reprobación de los «averroístas latinos», quienes alegaban que algunas cosas son «verdaderas de acuerdo con la filosofía pero no de acuerdo con la fe católica, como si hubiera dos verdades contrarias», censuró específicamente al *De amore* de Andreas [27]. Parecería que fue un dramático revés para el surgimiento de la nueva ideología romántica; pero en la medida en que tuvo alguna efectividad, quizá no hizo más que clausurar un potencial callejón sin salida en la historia de los sentimientos europeos.

Sobre esta cuestión, como sobre el problema de la razón y la revelación, la actitud que llegó a ser domi-

---

[26] Denomy, *Heresy of Courtly Love,* p. 34.

[27] Hay una traducción de las 219 proposiciones condenadas en Ralph Lerner y Muhsin Mahdi, recs., *Medieval Political Philosophy: A Source-book* (Nueva York, 1963), pp. 335-354; sobre las palabras citadas, véanse pp. 337-338.

nante en la cristiandad latina difería de la característica en el mundo islámico. Nuevamente, como en este caso, fue una actitud que no se distinguió por la permanente resolución de segregar en compartimientos estancos las nuevas ideas y las adhesiones religiosas tradicionales, sino por la disposición a facilitar el encuentro de unas y otras y de seguir una política de mutua adaptación. De no haber sido así, en verdad, es dudoso que el complejo de emociones vinculado con el culto del amor cortesano o romántico se hubiese difundido tanto, más allá de los restringidos círculos aristocráticos de vida cortesana, o llegase a penetrar tan profundamente en la trama misma de los sentimientos europeos.

Por supuesto, el proceso de adaptación fue laborioso y permaneció incompleto hasta bien entrados los tiempos modernos. Las opiniones eclesiásticas prevalecientes sobre la mujer y la sexualidad humana eran demasiado severamente negativas, la institución del matrimonio estaba demasiado profundamente enmarañada en los laberintos de los ordenamientos concernientes a la propiedad y toda la ideología del amor cortesano demasiado ligada a una idealización extraña de la mujer y una glorificación inmoral del adulterio para que las cosas ocurriesen de otro modo. Sin embargo, la adaptación comenzó pronto y progresó firmemente durante los últimos siglos medievales. En estos siglos, la literatura de los romances comenzó a llegar a un público cada vez más alfabetizado ajeno a las filas de la aristocracia y, al difundir una concepción más elevada de las cualidades femeninas, indudablemente sirvió para reforzar la dignidad de las mujeres, quizá también para elevar su autoestima y ciertamente para iniciar la transformación del matrimonio. En el período medieval, la institución de la venta de la novia había sido santificada por las costumbres sociales y sancionada por una ceremonia religiosa. Ahora se produjo, si no la consumación, al menos la iniciación de la fausta unión de la monogamia cristiana con la pasión romántica.

Que Andreas Capellanus haya juzgado necesario refutar, y con tanta extensión, la idea de que puede existir verdadero amor entre los cónyuges parecería indicar que, a fines del siglo XII, había ya quien deseaba modificar la nueva concepción del amor para hacerla compatible con el matrimonio, y modificar, cabe añadir, las concepciones prevalecientes sobre la relación matrimonial para hacerla a su vez compatible con el amor cortesano. Entre los autores de grandes romances, ni Chrétien de Troyes ni Wolfram von Eschenbach parecerían haber sido hostiles hacia este punto de vista, y hay suficientes ejemplos en la literatura medieval tardía de amor romántico que encuentra su culminación en el matrimonio como para indicar que la unión por amor, aunque indudablemente muy excepcional en la realidad, en teoría estaba empezando a ser considerada como el ideal. Este ideal, destinado finalmente a convertirse en un gastado clisé de los relatos, las canciones y las películas occidentales halló su más noble expresión sólo después de terminar la Edad Media, en la *Faerie Queene* de Edmud Spenser (1522-1599), y quizá también su más cálida afirmación en su *Epithalamion*, escrito en celebración, no de un insaciable anhelo de un «amor lejano», sino de su propia boda con una muchacha dotada al mismo tiempo de «tesoros celestiales», «placeres no revelados» y «labios como cerezas que a los hombres deleita morder».

El hecho de que Spenser «viviese dichosamente en adelante» no debe hacernos olvidar que el ideal que él celebró se basó en un compromiso entre el ideal cortesano del amor romántico y el ideal cristiano de la monogamia para toda la vida, un compromiso característicamente occidental en su dinámica, no sólo porque requirió una adaptación entre ideales cristianos e ideas de otro origen, sino también por su inestabilidad intrínseca. El matrimonio basado en la «propiedad» del tipo medieval común demostró ser bastante compatible con el enfoque sacramental de la Iglesia, pero la concepción romántica estaba destinada a engendrar tensiones de un

nuevo género. Si el enamoramiento, al menos hablando idealmente, iba a ser considerado como un requisito para el matrimonio, el fin del enamoramiento, también hablando idealmente, podía ser considerado como un indicio de que el matrimonio estaba muerto, al menos en espíritu. Si el amor manifiesto que halla su coronación en la felicidad conyugal ha sido en los últimos tres siglos uno de los temas dominantes de la literatura occidental, no debemos olvidar que el tema subdominante ha sido casi la obsesión por la pasión secreta que halla su consumación en el adulterio.

Además, es cierto que si bien el advenimiento del casamiento por amor ciertamente contribuyó a refinar la relación marital, al insuflarle una mayor ternura y la mutua estima, no eliminó necesariamente «la coerción de los lazos maritales». Más aún, la literatura feminista contemporánea sugeriría que, en algunos aspectos, ha hecho esos lazos más destructivos al hacerlos menos visibles, y de este modo a negar a la mujer, no solamente su individualidad, sino hasta la comprensión de que debe reclamarla. Fue la sobresaltada percepción de esa negación (o algo similar a ella) lo que llevó a la Nora de Ibsen a desafiar las convenciones, a huir de la casa de muñecas que no le había permitido tener ninguna otra identidad que no fuese la que había moldeado para ella la fantasía egoísta de su marido. Es, asimismo, la institucionalización de esa percepción lo que tratan hoy de promover muchos grupos que buscan el despertar de la conciencia.

Sin embargo, el poco envidiable estatus que aún hoy tiene la mujer, por ejemplo, en la India moderna, y el carácter de la relación marital en este país (espeluznantemente alejado de los modernos patrones occidentales) [28], deben servir para recordarnos cuán sutil, en par-

---

[28] Richard Lannoy, *The Speaking Tree: A Study of Indian Culture and Society* (Nueva York, 1971), p. 102, cita un estudio reciente de indios relativamente occidentalizados, urbanos y de clase media, de Bangalore, en el que se intentó clasificar los grados con que se siente intensidad afectiva en las relaciones

ticular, es esta preocupación por la identidad de la mujer, cuán extraordinario, en general, es el feminismo moderno, y cuán especiales son las condiciones históricas que ambos presuponen. Deben servirnos también para poner de relieve, si en verdad esto es necesario, cuán grande fue la importancia que tuvo el surgimiento del amor romántico en la Europa del siglo XII, su posterior transformación de las actitudes europeas hacia la mujer y su inserción en la relación marital de expectativas reforzadas y la simiente de una más divina desesperación. A fin de cuentas, ¡cuán difícil sería imaginar una Simone de Beauvoir sin un Bernart de Ventadorn, o una Kate Miller sin un Marcabrú!

---

familiares. En un muestreo mixto de 157 personas, «las actitudes emocionales de unos miembros de la familia hacia otros fueron evaluadas del siguiente modo: madre-hijo, 115; hermano-hermana, 90; hermano-hermano, 75; padre-hijo, 74; padre-hijos pequeños, 24; marido-mujer, 16; hermana-hermana, 5».

Epílogo

De la Edad Media, los hombres y mujeres medievales no sabían nada, y menos aún —casi no es menester insistir en ello— que en su época presenciaban los comienzos del laborioso proceso por el cual iba a crearse el edificio de la singularidad cultural occidental. ¿Cómo podía ser de otro modo? Sólo en los siglos XVI y XVII, durante las conmociones provocadas por el advenimiento de la Reforma, el individualismo alimentado en la tardía Edad Media comenzó a fructificar. Asimismo, sólo en los primeros años del siglo XVIII se llegó a comprender claramente que se había producido una gran ruptura en el estudio del mundo natural. Sólo en la segunda mitad de ese siglo se inició la prototípica revolución industrial de Inglaterra y la tradición constitucionalista europea empezó a echar nuevas raíces. Sólo a mediados del siglo XIX la mera presión de los hechos finalmente hizo comprender a los chinos, indios y japoneses por igual que el desafío occidental los enfrentaba con una amenaza de un género completamente diferente de cualquier otra con la que se hubiesen encontrado en

su historia anterior, y una amenaza que no podían conjurar con sus antiguas tradiciones culturales. Por último, sólo en el curso del siglo XX hemos llegado a comprender en Occidente que la marea de la historia no fluye necesariamente en nuestra dirección, que no había nada de inevitable en el proceso que llevó a nuestra civilización a dominar y condicionar en tan gran medida la historia del mundo moderno, que no son tanto los destinos diferentes y las peculiaridades aparentes de las culturas no occidentales las que exigen explicación histórica como las realizaciones de Occidente y la concatenación verdaderamente singular de hechos —sociales, económicos, políticos, religiosos e intelectuales— sin los que esas realizaciones habrían sido inconcebibles.

En el curso de este libro hemos visto que no es en modo alguno fácil dar con esas explicaciones. Aunque abandonemos la búsqueda de las explicaciones suficientes y nos contentemos, en cambio, con el intento más modesto de identificar las condiciones necesarias, es menester hacer frente a una férrea complejidad de los mismos factores atinentes al caso, a los laberintos y la determinación del momento de su interacción, a su vulnerabilidad a la intervención de sucesos fortuitos y a su dependencia con respecto a los azares de las decisiones humanas. Esta complejidad puede producir vértigo en quienes intentan superarla, y nuestras propias explicaciones apenas son algo más que lineamientos generales esbozados para estimular a aquellos que sean suficientemente audaces como para hacer el intento. No debe olvidarse este hecho, para no equivocarse sobre la esencial modestia de las afirmaciones hechas en busca de tales explicaciones. Tampoco se lo debe olvidar si se desea entender correctamente las aserciones que hemos hecho con frecuencia sobre la importancia de los factores religiosos; y es este último tema el que debemos abordar brevemente a modo de conclusión.

Aun con las mayores limitaciones, esas aserciones están cargadas de grandes dificultades. Es verdad que a comienzos del siglo XVIII el gran filósofo de la historia

Giambattista Vico (1688-1744) sostenía que «en todos los pueblos, la sociedad civil comenzó con la religión» y que «si los pueblos pierden la religión, no les queda nada que les permita vivir en sociedad» [1]. Bien podemos estar dispuestos a admitir que esto es bastante cierto de las otras grandes civilizaciones del mundo, que los historiadores no han vacilado —por cierto— en caracterizar en términos de sus tradiciones religiosas dominantes; pero, pese a Vico, tal posición no es tan convincente con respecto a nuestra civilización, y ello es comprensible, pues uno de los grandes rasgos distintivos de la moderna civilización occidental ha sido su secularismo, su consciente (e inconsciente) relegación de la religión a una posición cada vez más marginal entre los múltiples componentes de su tradición cultural. Ya en vida de Vico, en la época de la Ilustración, ese proceso estaba bastante avanzado, tanto, en verdad, que sus ideas sobre estas cuestiones casi no eran típicas de su época y, ciertamente, no fueron aceptadas por sus contemporáneos. Mucho más característica de esos tiempos fue la presentación del cristianismo por Voltaire como un lastre de prejuicios y corrupciones que frenaba el ascenso gradual y benéfico del hombre, a un plano de existencia superior y más natural. Más característica, también, era su reiterada condena de la Iglesia Cristiana como un «antiguo palacio de imposturas» que una razón liberada debe socavar en sus mismos cimientos, o como «algo infame» que es necesario destruir para que continúe el progreso. El supremo optimismo de tales ideas del siglo XVIII nos suena extraño en la actualidad La historia de nuestro siglo no da pábulo a la fe de ni siquiera los más nostálgicos de las imperturbables certidumbres de la vieja creencia en el progreso y en el ascenso gradual del hombre a un ámbito de más pura luz. Sin embargo, me atrevo a predecir que si ahondamos

---

[1] *The New Science of Giambattista Vico*, traducida de la tercera edición (1744) por T. G. Bergin y M. H. Fisch (Ithaca, 1948), § 8, p. 7, y § 1109, p. 383.

en el espíritu de un historiador es menos probable hallar un firme simpatizante de Vico que un castigado compañero de viaje de Voltaire. En ocasiones parece que la fe de la Ilustración ha resultado ser menos duradera que sus prejuicios.

Pero en esta cuestión, si no en todas, mis simpatías van más hacia Vico que hacia Voltaire. No son las razones menos importantes de ello el que los hallazgos de los antropólogos, sociólogos y estudiosos de las religiones arcaicas y comparadas parecerían converger en la paradójica conclusión de que las raíces del moderno secularismo occidental están insertas en suelo religioso, que el cristianismo fue una de las fuerzas más poderosas que estimularon el proceso de diferenciación cultural por el que los ámbitos de la naturaleza, la sociedad y el hombre fueron progresivamente desacralizados, y el dominio de la religión marginado a las fronteras no colonizadas de la conciencia moderna. Detrás de ese proceso está la inexorable concepción bíblica de un Dios omnipotente y trascendente que creó de la nada el mundo y todo lo que hay en él. Esta concepción negó la difundida creencia antigua de que la naturaleza es una emanación necesaria de la substancia divina y el hombre una parte caída de esa substancia. De ese modo, estableció la condición filosófica fundamental para el surgimiento de una ciencia natural viable y para la afirmación de la idea de la personalidad humana individual. De ese modo, también, destruyó la antigua noción de un continuo divino que une al hombre con la naturaleza y el «Estado» con el cosmos, socavando así la base misma del modelo arcaico de la realeza divina, la concepción del «Estado» como la «encarnación de la totalidad cósmica», centro de un vivo sentimiento religioso.

Siendo así, el fracaso final de la Iglesia medieval en establecer en Europa una civilización sacra viable análoga a la de las grandes culturas orientales fue un requisito necesario para el surgimiento de ese rasgo sumamente singular de la civilización occidental moderna:

su secularismo. Para establecer semejante civilización sacra, habría tenido que sofocar de modo demasiado drástico la tendencia fundamentalmente desacralizadora de su propio mensaje bíblico mediante un compromiso demasiado grande con el orden precristiano. Por supuesto que llegó a compromisos, y en muchos frentes: con el culto de la naturaleza del pasado pagano, con el modelo arcaico de la realeza sagrada, con el ideal romano del universalismo imperial, con la filosofía griega de la inmanencia divina y con la ideología provenzal del amor cortesano. Pero en términos de sus creencias cristianas fundamentales, esos compromisos nunca llegaron a configurar un compromiso total; y, como hemos dicho más de una vez, en las nuevas formas creadas por esos compromisos y en la inestabilidad característica de ellos deben buscarse las raíces de mucho de lo que es peculiar de nuestra civilización moderna, incluyendo —no puedo abstenerme de añadirlo— no sólo su calidad acentuadamente dinámica, sino también el tono preciso de su secularismo.

Fue, pues, un fracaso tanto como un éxito: el proceso histórico es irremediablemente paradójico. Al igual que otros períodos, también el medieval da testimonio de esta verdad. Después de todo, no era sólo de la Edad Media de lo que los hombres y mujeres medievales no sabían nada.

Lecturas adicionales recomendadas

Recomendamos a los lectores interesados en obtener una información más completa sobre el curso de la historia medieval consultar libros de texto fiables como los de Joseph R. Strayer y Dana C. Munro, *The Middle Ages, 395-1500,* 5.ª ed., Nueva York, Harper & Row, 1962; o Brian Tierney y Sidney Painter, *Western Europe: The Middle Ages, 300-1475,* ed. rev., Nueva York, Knopf, 1970. Exposiciones más especializadas sobre regiones, períodos o temas específicos podrán hallarse en los múltiples artículos de la *Cambridge Medieval History,* 8 volúmenes, Cambridge, The University Press, 1921-1936. Todas estas obras contienen una vasta información bibliográfica; los libros indicados a continuación sólo son una pequeña selección de las obras disponibles en inglés y en ediciones en rústica.

A) Obras de carácter introductorio, escritas de manera llana y fácilmente accesibles al lector no especializado

Baldwin, John W., *The Scholastic Culture of the Middle Ages; 1000-1300,* Lexington, Mass., Heath, 1971.

Barraclough, Geoffrey, *The Medieval Papacy,* Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1968.

Dawson, Christopher, *The Making of Europe,* Nueva York, World, Meridian Books, 1956.

Gilson, Etienne, *Reason and Revelation in the Middle Ages*, Nueva York, Scribners, 1938.
Haskins, Charles Homer, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Nueva York, World, Meridian Books, 1957.
Hussey, J. M., *The Byzantine World*, Nueva York, Harper & Row, Torchbooks, 1961.
Knowles, David, *Evolution of Medieval Thought*, Nueva York, Random House, Vintage Books, 1962.
Lewis, Bernard, *The Arabs in History*, Nueva York, Harper & Row, Torchbooks, 1960.
López, Robert S., *The Commercial Revolution of the Middle Ages, 950-1350*, Englewoods Cliffs, N. J., Prentice-Hall, Spectrum Books, 1971.
Miskimin, Harry A., *The Economy of Early Renaissance Europe, 1300-1460*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, Spectrum Books, 1969.
Morrall, John B., *Political Thought in Medieval Times*, Nueva York, Harper & Row, Torchbooks, 1962.
Painter, Sidney, *French Chivalry: Chivalric Ideas and Practices in Medieval France*, Ithaca, Cornell University Press, 1957.
Russell, Jeffrey B., *A History of Medieval Christianity: Prophecy and Order*, Nueva York, Thomas Y. Crowell, 1968.
Tierney, Brian, *The Crisis of Church and State: 1050-1300*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, Spectrum Books, 1966.
Wallace-Hadrill, J. M., *The Barbarian West: The Early Middle Ages, A. D. 400-1000*, Nueva York, Harper & Row, Torchbooks, 1962.

B) *Obras de carácter más avanzado cuya lectura es más provechosa para quienes están ya familiarizados con la historia del periodo. Todas ellas son consideradas en general obras de gran valor*

Bloch, Marc, *Feudal Society*, 2 vols. Traducida al inglés por L. A. Manyon, Chicago, University of Chicago Press, Phoenix Book, 1964. Es una obra de gran alcance que hace un complejo uso del método comparativo y ha sido descrita como «el tratado internacional clásico sobre el feudalismo».
Cochrane, Charles N., *Christianity and Classical Culture: A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine*, Oxford, The University Press, Galaxy Books, 1957. Análisis muy penetrante y erudito de «la revolución en el pensamiento y la acción» provocada por «la influencia del cristianismo sobre el mundo grecorromano».
Huizinga, J., *The Waning of the Middle Ages*, Nueva York, Doubleday, Anchor Press, 1954. Una descripción clásica de las formas de vida, pensamiento y arte en la Europa Noroc-

cidental en los siglos XIV y XV. Estimulante y aclarador. [Hay traducción castellana publicada por Alianza Editorial: *El otoño de la Edad Media*, Madrid, 1979.]

Lewis, C. S., *The Allegory of Love: A Study of Medieval Tradition*, Oxford, The University Press, 1936. Una brillante interpretación de los temas gemelos del amor romántico y la forma alegórica que va desde el siglo XI al XVI.

Southern, R. W., *The Making of the Middle Ages*, New Haven, Yale University Press, 1961. Una exposición profundamente reflexiva sobre las principales formas de organización social y política en los siglos XI y XII, unida a una descripción comprensiva de la sensibilidad religiosa e intelectual de la época.

White, Lynn, H., *Medieval Technology and Social Change*, Oxford, The University Press, Galaxy Books, 1966. Una obra vivaz, estimulante y original, que es también la mejor introducción general al tema.

Fuentes de los mapas

Pp. 22, 25 y 28, de C. Harold King, Arthur J. May y Arnold Fleicher, *A History of Civilization* (Nueva York, Scribners, 1969).

P. 37, de Ernest John Knapton, *France: An Interpretive History* (Nueva York, Scribners, 1971).

Indice

Prefacio a la edición revisada 7

Introducción 9

1. Espacio y tiempo. El carácter de la historia medieval 19
2. Iglesia y secta. El papel del cristianismo medieval 58
3. Las actividades. La naturaleza de la vida económica medieval 90
4. Súbdito y ciudadano. El carácter de la política medieval 125
5. Razón y fe. La orientación de la vida intelectual en la Edad Media 164
6. Pasión y sociedad. La textura de los sentimientos medievales 203

Epílogo 245

Lecturas adicionales recomendadas 250